



تصانیف و کتب خطی و چاپی
کتابخانه ملی و اسناد ایران

اخلاقیات

تصنیف

جان دیوی
پروفیسر فلسفہ کو لمبیا یونیورسٹی

جیمس ایچ۔ ٹفنس
پروفیسر فلسفہ یونیورسٹی آف شکاگو

ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ، کلیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ م ۱۳۳۱ھ م ۱۳۲۲ھ م

طبع و نشر
کتابخانہ ملی و اسناد ایران

یہ کتاب مسرزمہ شری ہولٹ اینڈ کمپنی (نیویارک)
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

اخلاقیات

صفحات ۱ تا ۱۶

باب - مقدمہ - تعریف اور طریق

حصہ اول

صفحات ۱۷ تا ۳۵

باب ۱ - اخلاقیات کی نشوونما اور اسکی شروعات

۳۶ تا ۵۱

باب ۲ - اجتماع قدیم کی عقلی اور تمدنی ترقی کے اسباب

۵۲ تا ۷۵

باب ۳ - اخلاقی گروہ - دستور یا رواج

۷۶ تا ۹۴

باب ۴ - دستور سے ضمیر کی طرف اور گروہی اخلاق سے شخصی اخلاق کی جانب ترقی

۹۵ تا ۱۱۶

باب ۵ - عبرانیوں کی اخلاقی ترقی

۱۱۷ تا ۱۵۲

باب ۶ - یونانیوں کا اخلاقی نشوونما

۱۵۳ تا ۱۸۳

باب ۷ - دور جدید

۱۸۴ تا ۲۱۳

باب ۸ - رواجی اور فکری اخلاق کا عام مقابلہ

حصہ دوم

۲۱۴ تا ۲۲۴

باب ۹ - اخلاقی صورت حال

۲۲۵ تا ۲۳۵

باب ۱۰ - نظریہ اخلاق کے مسائل

۲۵۰ تا ۲۳۶	صفحات	باب ۱ - اخلاقی نظریات کے اقسام
۲۴۱ تا ۲۵۱	"	باب ۲ - سیرت و کردار
۲۹۵ تا ۲۹۲	"	باب ۳ - سعادت و کردار نیکی و خواہش
۳۱۵ تا ۲۹۶	"	باب ۴ - سعادت اور معاشرتی مقاصد
۳۳۸ تا ۳۱۶	"	باب ۵ - اخلاقی زندگی میں عقل کا مرتبہ
۳۴۴ تا ۳۲۹	"	باب ۶ - اخلاقی زندگی میں فرض کی حیثیت
۳۷۸ تا ۳۴۸	"	باب ۷ - اخلاقی زندگی میں نواہت کا مرتبہ
۴۱۵ تا ۳۴۸	"	باب ۸ - فضائل

حصہ سوم

۴۷۸ تا ۴۴۴	"	باب ۱ - اجتماعی تنظیم اور افراد
۵۱۱ تا ۴۷۲	"	باب ۲ - معاشرتی جماعت اور سیاسی سلطنت
۵۴۳ تا ۵۱۲	"	باب ۳ - اقتصادی زندگی کی اخلاقیات
۵۵۴ تا ۵۴۳	"	باب ۴ - اقتصادی نظم کے بعض اصول
۵۷۱ تا ۵۵۵	"	باب ۵ - اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل
۶۱۰ تا ۵۷۱	"	باب ۶ - اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل
۶۵۲ تا ۶۱۱	"	باب ۷ - خاندان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اخلاقیا مفہم تعریف اور طرق

عارضی تعریف — کسی موضوع بحث کی صحیح تعریف کا اصلی موقع اس بحث کے آغاز میں نہیں بلکہ اختتام پر آتا ہے۔ تاہم یہاں ایک مختصر تعریف عارضی طور پر کروینا ضروری ہے تاکہ اخلاقیات اور دیگر علوم میں امتیاز ہو سکے۔ اخلاقیات وہ علم ہے جس میں کردار پر بہ حیثیت خیر و شر یا خطا و صواب کے بحث کی جاتی ہے۔ کردار کی اسی حیثیت کو ایک لفظ میں اخلاقی کردار یا اخلاقی زندگی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اخلاقیات کی غرض و غایت یہ ہے کہ کردار پر جو احکام خطا یا صواب خیر یا شر کے نقطہ نظر سے عائد کئے جاتے ہیں ان کو ایک باقاعدہ نظام کی صورت میں پیش کرے۔

اخلاقی اور اخلاقیاتی اخلاقیات کے لئے انگریزی زبان میں ایک لفظ ہے اور یہ لفظ جس یونانی لفظ سے مشتق ہے اس کے اصلی معنی عوام و رسوم اور خصوصاً ان عوام و رسوم کے ہیں جو کسی گروہ کو دوسرے گروہ سے ممتاز کرتے ہیں۔

بعد کو اس کے معنی سرشت و میرت کے ہو گئے۔ لاطینی لفظ مارل کا بھی یہی حال ہے جو مورس سے مشتق ہے۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہو گا کہ رسم و رواج ہی سے اخلاق کی ابتدا ہوئی ہے، کیونکہ رسم و رواج کی حیثیت زمانہ قدیم میں محض ایسے افعال کی تھی جن کو آدمی صرف عادتاً کر لیا کرتا ہے، بلکہ ان پر جماعت یا گروہ کی دانست پسندیدگی یا استحسان کی مہر ثبت ہوتی تھی۔ ان رسوم کی خلاف ورزی سخت مہیوب تھی۔ گو ان کی باندگی یا عدم پابندی کو ہماری موجودہ اصطلاح کی رو سے خطا و صواب یا خیر و شر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، تاہم نوعیت یہی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی یا اخلاقیاتی کی اصطلاح آج کل جس معنی میں کردار کے لئے استعمال ہوتی ہے وہ بہت ہی مجیدہ اور ترقی یافتہ زندگی ہے، جیسا کہ معاشیات کا حال ہے، کہ پہلے اس کی غرض و غایت محض انتظام خانہ داری تک محدود تھی۔ لیکن اب اس کا مفہوم بہت وسیع ہو گیا ہے۔ پھر بھی ان الفاظ سے اگر اخلاقی زندگی کے آغاز کا پتہ چل سکے تو ان کی اہمیت میں کلام نہیں ہو سکتا۔

کردار کے دو پہلو احکام کردار پر مبنی حیثیت سے بحث کرنے کے معنی ہیں کہ وہ اصول دریافت کئے جائیں جن پر یہ احکام مبنی ہیں۔ کردار یا اخلاقی زندگی کے دو نمایاں پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ بامقصد زندگی ہے جس میں غور و فکر، نصب العین و محرکات، انداز خیال اور انتخاب کو دخل ہوتا ہے۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کا مطالعہ نفسیاتی طریق سے ہو سکتا ہے۔ دوسری جانب کردار کا ایک خارجی پہلو ہے۔ یہ فطرت اور بالخصوص اجتماع انسانی سے متعلق ہے۔ اجتماع اور انفرادی تقاضا کی بعض ضرورتیں اخلاقی زندگی کی محرک و داعی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ پروٹاگورس نے اسی مفہوم کو افسانہ کے طور پر یوں ادا کیا ہے۔ "دیو تائڈز نے انسان کو عدل و انصاف اور احترام حقوق کا احساس اس لئے عطا کیا کہ وہ متحد و متفق ہو کر اپنے آپ کو باقی رکھ سکیں" اخلاقی زندگی اس طرح عالم وجود میں آنے کے بعد فطری اور اجتماعی ماحول کی اصلاح و تربیت کو اپنی غایت قرار دیتی ہے۔ اس کا صحیح نظریہ ہوتا ہے کہ انسانوں کی ایسی

سلطنت قائم ہو جو ایک اعلیٰ اجتماعی نظام یعنی آسمانی سلطنت ہو سکے۔ کردار کو عالم فطرت اور جماعت سے جو تعلقات ہیں ان کی بحث اجتماعی و حیاتیاتی علوم میں ہوتی ہے چنانچہ اجتماعیات، معاشیات، سیاسیات، قانون، اصول، قانون وغیرہ علوم کردار کے اسی پہلو سے بحث کرتے ہیں۔ اس لئے اخلاقیات کو مسئلہ کردار کے اس پہلو پر ان علوم کی تحقیقات سے اسی طرح کام لینا پڑتا ہے جس طرح داخلی پہلو پر نفسیات کی تحقیقات سے۔

اخلاقیات کا خاص موضوع لیکن اخلاقیات ان مختلف علوم کے محض مجموعہ ہی کا نام نہیں ہے۔ یہ اپنا ذاتی موضوع و بحث بھی رکھتا ہے جو کردار کے مذکورہ بالا دو پہلوؤں سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان دونوں پہلوؤں کو بیان کرے۔ داخلی و خارجی افعال کا مطالعہ کرے داخلی افعال کا اس نظر سے کہ گویا خارجی حالات ان کا تعین کرتے ہیں یا اس نظر سے کہ داخلی افعال ان خارجی حالات کو متغیر کرتے ہیں اور خارجی افعال کا اس نظر سے کہ گویا ان کا تعین داخلی غرض و نیت سے ہوتا ہے یا اس نظر سے کہ یہ داخلی زندگی کو متاثر کرتے ہیں انتخاب اور مقصد کے مطالعہ کا تعلق نفسیات سے متعلق ہے لیکن انتخاب کا اس طرح سے مطالعہ کرنا کہ یہ معلوم ہو کہ یہ دوسروں کے حقوق سے کیونکہ متاثر ہوتی ہے اور اس پر بجا و بیجا کے معیار سے حکم لگانا عین اخلاقیات ہے۔ اسی طرح کسی جماعت کا مطالعہ معاشیات، اجتماعیات یا قانون سے ہو سکتا ہے لیکن اس جماعت کے افعال سے اس نقطہ نظر سے بحث کرنا کہ یہ اس کے افراد کی مقاصد کے نتائج ہیں یا یہ کہ ان سے اس کے افراد کی صلاح و فلاح پر اثر پڑتا ہے اور اس اعتبار سے ان کو نیک و بد قرار دینا اخلاقیات ہے۔

ارتقائی مطالعہ تجربہ شایہ ہے کہ جب کسی عمل حیات سے ہم بحث کرتے ہوں تو موجودہ حالات کے سمجھنے کے لئے اس عمل کی تاریخ کا سراغ لگانا اور یہ دیکھنا کہ موجودہ حالات کیونکر پیدا ہوئے ان میں مفید ہوتا ہے۔ اخلاق پر بحث کرتے ہوئے پہلے اس کے ابتدائی مدارج کا مطالعہ چار وجہوں سے ضروری ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ابتدائی حالتوں سے آغاز بحث کیا جائے گا تو ہم

نسبت سادہ چیزوں سے مل سکیں گے۔ موجودہ زمانہ میں اخلاقی زندگی کا مسئلہ نہایت پیچیدہ ہو گیا ہے۔ حرفتی شہری ناانجی قومی انسان دوستانہ اور کلیسائی خرافات کے طالب ہیں تلاش خیر میں دولت علم قوت دوستی اجتماعی فلاح و بہبود کے خیالات اپنے صحیح مرتبہ کو تسلیم کرانا چاہتے ہیں۔ اس لئے پہلے نسبت سادہ چیزوں پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زمانہ حال کی پیچیدہ اخلاقی زندگی اس لحاظ سے کہ اس میں گزشتہ زمانہ کے پس ماندہ آثار پائے جاتے ہیں انسانی جسم کے مشابہ ہے۔ ہمارے موجودہ معیاروں اور نصب العینوں میں سے بعض کسی زمانہ میں قائم ہوئے ہیں اور بعض کسی زمانہ میں۔ بعض موجودہ حالات کے مناسب ہیں اور بعض انہیں میں۔ بعض میں باہم اختلاف ہے۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ ابتدائے اخلاقی احکام کیونکر مرتب ہوئے تھے تو ان کے بہت سے ظاہری تقاضا رفع ہو جائیں مختصر یہ کہ ہم موجودہ زمانہ کی اخلاقی زندگی کو قدیم اخلاق کا مطالعہ کے بغیر آسانی کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ارتقائی مطالعہ سے ایسا مولد حاصل ہو سکے گا۔ جو نسبت زیادہ موجودتی انکار ہوگا۔ ہماری اخلاقی زندگی ہمارے وجود کا اس قدر قریبی جز ہے کہ بے تعلق ہو کر اس کا مشاہدہ کرنا سخت دشوار ہے۔ اس کی خصوصیات اس قدر منہولی ہیں کہ ان کی طرف توجہ نہیں ہو سکتی۔ سفر کرتے وقت ہم کو دیگر اقوام کے رسم و رواج اور اخلاقی معیار عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ہم کو اپنے کردار کا اردوں کے کردار سے مقابلہ کرنے کا موقع نہیں ملتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا وہم بھی نہیں ہوتا کہ خود ہمارے معیار بھی اس قدر عجیب و غریب اور اتنے ہی محتاج توجہ ہیں۔ طبعی حیثیت کی طرح شخصی حیثیت سے بھی یہ امر دشوار ہے کہ ہم اپنے آپ کو اسی نظر سے دیکھیں جس سے دوسرے ہم کو دیکھتے ہیں اس میں شک نہیں کہ اپنے آپ کو دوسروں کی نظر سے دیکھنا بھی کافی نہیں، کمال اخلاقی عمل کے لئے ان اغراض اور فوہکات کا خیال بھی ضروری ہے جن کو دوسرے شاید معلوم کرنے سے قاصر ہیں۔ لیکن اگر مقابلہ آمیز مطالعہ سے نظر کو تیز اور توجہ کو بیدار کر لیا جائے تو اس قسم کی

تخلیل میں بڑی امداد ملے گی چوتھی وجہ یہ ہے کہ ارتقائی مطالعہ سے اخلاقیات کی تحریک اندر بھی نوعیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر ہم محض حال سے بحث کریں تو بہت ممکن ہے یہ گمان ہو جائے کہ اخلاقی زندگی زندگی ہی نہیں یعنی ایک عمل جاری اور ایسی شے نہیں ہے جو اب تک برابر رہی ہے اور تکمیل کو نہیں پہنچی۔ بلکہ ایک غیر متحرک و غیر متغیر شے ہے۔ اخلاقی ترقی اور اخلاقی نظام دونوں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ گو یہ بات خود اخلاقی کردار کی نوعیت کی تخلیل سے پائیے ثبوت کو پہنچ سکتی ہے لیکن اس کے نشو و نما کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے اس کی زیادہ وضاحت ہو جائے گی۔ لہذا زمانہ حال کے اخلاقی شعور اور اس کے احکام کی تخلیل سے قبل ہم اخلاق کے اہم تاریخی مدارج اور سادہ حالتوں سے بحث کریں گے۔

نظریہ اور عمل آخر کار اگر ہم اخلاقی اصولوں کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ان اصولوں سے زندگی کے حل طلب مسائل میں امداد ملنی چاہیے۔ دیگر علوم عملی دنیا میں کارآمد ہوں یا نہ ہوں لیکن کم از کم اخلاقیات کے لئے عملی قدر و قیمت کا ہونا ضروری ہے۔ حیات انسانی کی اس نمائش گاہ میں تماشائی ہونا تو صرف خداوند عالم اور اس کے ملائکہ ہی کے لئے ہے۔ انسان کے لئے تو محض عمل ہے۔ اب عمل نیک کرے یا بد، باعث خیر ہو یا باعث اس کا انحصار خود اس کی ذات پر ہے۔ اگر وہ اپنے کردار پر انسانی نظام و ترقی کے عام اصولوں کی روشنی میں غور و فکر کر چکا ہے تو اس کو نسبتاً زیادہ سمجھ بوجھ اور زیادہ آزادی کے ساتھ عمل کرنے کے قابل ہونا چاہیے اور اس کو وہ تسکین و طمانیت نصیب ہونی چاہیے جو اندھا دھند اور دوسروں کی دیکھا دیکھی عمل کے مقابلہ میں علمی اور حکیمانہ طریقہ سے ہوتی ہے۔ کردار کے مطالعہ کے متعلق سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ ”وہ زندگی جس کی جانچ پر مثال نہ کی گئی ہو انسان کے شایان شان نہیں ہے“

(۲) معیار اخلاق

اس مقام پر اخلاقی کردار کا صحیح اور علمی مفہوم تو بیان کرنا مقصود نہیں کیونکہ

اس کے لئے تو دوسرا حصہ مخصوص ہے لیکن پہلے حصہ میں مساوی اخلاق کا پتہ لگانے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک قسم کا خاکہ مرتب کر دیں جس سے مستفہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ تحقیق کے ابتدائی مدارج میں اس کو کونسی شے تلاش کرنی چاہیے اور وہ راہ میں پھٹنے سے محفوظ رہے۔

اخلاق کی بعض خصوصیات تو اس طرح معلوم ہوتی ہیں کہ ایک وقت معین کے کردار اخلاقی کو لیکر اس کے اجزاء و عناصر کی تشریح کی جائے اور بعض اس طرح سے معلوم ہوتی ہیں کہ اس کے ابتدائی مدارج کا بعد کے مدارج سے مقابلہ کیا جائے۔

ایک وقت معین کی ان خصوصیات کی پہلی قسم کا پتہ اس طرح چلتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات تو ہماری توجہ اس امر پر ہوتی ہے کہ کونسا فعل صادر ہوا یا کس فعل کا ارادہ کیا گیا ہے اور بعض اوقات اس پر کہ فلاں فعل کیوں اور کیونکر عمل میں آیا ہے۔ ممکن ہے کہ

یہ دو پہلو باہم اس قدر متباین و ممیز ثابت نہ ہوں لیکن عام زندگی میں ان الفاظ کا استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی نظریات کے انداز میں سے بھی ایک پہلو اور بھی دوسرا اہم قرار دیا گیا ہے۔ جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ صلح پسند ہو یا کج بولویا اکثر افراد بی نوع کی مسرت و بہبودی کو اپنا غضب العین قرار دے تو ایک خاص فعل کے کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ جب ہم پر یہ تاکید ہوتی ہے کہ حق کہو صاف باطن ہو تو اس صورت میں ایسا طرز عمل اختیار کرنے کی فرمائش کی جاتی ہے جو بہت سے افعال کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ فرض کر دو کہ ایک اخبار ایک عمدہ تجویز کی تائید کرتا ہے۔ بلاشبہ یہ ایک اچھا فعل ہے۔ لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کے اس فعل کا محرک کیا ہے؟ اگر لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا محرک کوئی خود غرضی ہے تو کہتے ہیں ”صاحب! اس کو ملک کی اصلاح سے کیا غرض اپنے مطلب کی خاطر کہہ، ہاں“ دوسری طرف صرف اخلاص ہی کافی نہیں۔ اگر کوئی شخص نہایت ہی صفائی اور سچائی سے ایسی تجویز کی تائید کرے جس سے وہ قوم کے رویہ سے دو لہتمند بن سکے تو ہم اس

کو بھی برہم کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی توصیف ہی اس بات پر کافی دلیل ہے کہ اس کو دوسروں کی مطلق پرواہ نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک بڑا اخلاقی فلسفی یہ کہتا ہے کہ محض سمجھ بوجھ کو عقل سے کام کرنا کافی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا بھی مدعی ہے کہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ ہر انسان کو بجائے خود محض وسیلہ نہیں بلکہ غایت سمجھا جائے اور یہ بات ایک خاص قسم کے عمل کی داعی ہے۔ لہذا موجودہ غرض کے لئے ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ جو عمل کیا جاتا ہے یا جس فعل کا ارادہ ہوتا ہے اور جس طرح اور جس وجہ سے ہوتا ہے ہمارے اخلاقی احکام دونوں سے متعلق ہوتے ہیں ان دونوں پہلوؤں کو بعض اوقات مادہ اور صورت یا مضمیٰ اور انداز خیال کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر ہم ان پہلوؤں کو نسبتاً زیادہ لفظوں یعنی ”کیا“ اور ”کیونکہ“ سے تعبیر کریں گے۔

”کیا“ معیار اخلاق کی اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے ”کیونکہ“ سے قطع نظر کر لیں اور صرف معیشت سے ”کیا“ کو پیش نظر رکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ احکام صادر کرتے وقت دو پہلو پیش نظر ہوتے ہیں اول خود نفس انسانی کا

علاقہ و تائید دوسرے وہ سلوک جو دیگر بنی نوع کے ساتھ وہ کرتا ہے۔ نفس کے علاوہ تائید کے امتیاز کی کئی صورتیں ہیں۔ کہتے ہیں کہ فلاں شخص اپنی خواہشوں کا بندہ ہے۔ فلاں کو روپیہ کی طمع ہے فلاں ایسی حرص رکھتا ہے جو کسی طرح پوری ہی نہیں ہوتی۔ ان جذبات کے مقابلہ میں ہم دوستی مراقبہ مذہب کی تعریف سنتے ہیں۔ تاکید ہوتی ہے کہ میا ملاست پر نیک نفسی سے غور کرو روحانی زندگی کے مقابلہ میں مادی زندگی لائی جاتی ہے۔ یعنی لطیف کا کشف ہے اور شریف کا رذیل سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ جن صورتوں میں اس کی تعبیر کی گئی ہے وہ کتنی ہی گمراہ کن و غلط کیوں نہ ہوں لیکن مخالف حرکات کی واقعیت میں کلام نہیں ہوتا جو نظریہ اثینیت کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی اہل بالکل ظاہر ہے اگر انسان میں خود نفس ظہری اور عقلی جبلت نہ ہوتی تو آج اس کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔ یہ جذبات انسان پر نہایت

آسانی سے غالب آسکتے ہیں۔ لیکن اس کی بقا کے لئے یہ بھی اسی قدر ضروری ہے کہ وہ ان جذبات اور جبلتوں کو دیگر محرکات کے ذریعہ سے قابو میں رکھے۔ اس سے پہلے کہ وہ بہترین قسم کی زندگی تک پہنچ سکے اس کو اپنے لئے اعلیٰ اغراض کی ایک نئی دنیا پیدا کرنی پڑتی ہے، جبلت و اشتہا کو اس مہنی کر کے فطری کہہ سکتے ہیں کہ ان سے انسانی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن ذہنی و روحانی زندگی بقول ارسطو اس اعتبار سے فطری کہلانے کی مستحق ہے کہ صرف اسی قسم کی زندگی میں فطرت انسانی کامل طور پر ترقی کر سکتی ہے۔

”کیا“ کے دوسرے پہلو یعنی دوسروں کے ساتھ سلوک پر اس وقت بحث کرنا چاہتا ہوں ضروری نہیں عدل و انصاف رحم و ایشا رستمن و خیر میں نا انصافی بے رحمی و خود غرضی خطا و ثمر ہیں۔

”کیونکہ“ کی تکمیل صواب و خیر۔ اب تک ”صواب“ و ”خیر“ کو ہم نے بلا امتیاز استعمال کیا ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ صحیح بھی ثابت ہو جائے۔

اگر ایک فعل صائب ہے تو اولیاء و ابطال تک اس کو خیر خیال کر سکتے ہیں اگر کوئی فعل صحیح معنی میں خیر ہے تو ضرور ہے کہ وہ صائب بھی خیال کیا جائے لیکن ظاہر ہے کہ کردار کے صواب و خیر پر نظر ڈالنے کے دو پہلو ہیں۔ ہم یہ بات ”کیا“ پر بحث کرتے ہوئے بیان کر دیتے لیکن ”کیونکہ“ کے ذیل میں اس کا بیان زیادہ اہم و برحق معلوم ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ کردار جب ہم صواب کا حکم لگاتے ہیں تو اس وقت ہماری حیثیت ایک تافہی یا جم کی سی ہوتی ہے۔ ہم عمل کو ایک خاص معیار پر رکھ کر پرکھتے ہیں۔ اس معیار کو ہم اخلاقی قانون خیال کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا قانون ہوتا ہے جس کی ہم کو اطاعت کرنی چاہیے اس کے اقتدار کا ہم احترام کرتے اور اپنے آپ کو اس کی پابندی کا ذمہ دار گردانتے ہیں یہ معیار ہماری خواہشات و تھکرات کے لئے بہنزلہ ایک قید کے ہوتا ہے جو شخص اس قسم کے قانون کو تسلیم کرتا ہے اور اپنا فرض معلوم کر کے اس پر عمل کرنے کے لئے ہمیں رہتا ہے اس کو ہم حق شناس کہتے ہیں۔ وہ اپنے جذبات و ہیمات پر قابو

کتاب ہے اس لحاظ سے صاحب ضبط کہلاتا ہے وہ اپنے کردار کو اس معیار کے پورے طور پر مطابق کرنے کی کوشش کرتا ہے اس اعتبار سے اس کو راستہ باز و قابل اعتبار کہتے ہیں۔

جب ہم خیر کا خیال کرتے ہیں تو اس وقت ہم کردار پر نفع کے نقطہ نظر سے غور کرتے ہیں ہم اس شے کا خیال کرتے ہیں جو قابل خواہش ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا معیار ہے لیکن یہ معیار قانون نہیں بلکہ ایک ایسی غایت ہے جو ہمارے پیش نظر ہونی چاہیے۔ ہم اس کو پسند کر کے اختیار کرتے ہیں نہ کہ اس نے آپ کو اس کا ماتحت و تابع بناتے ہیں۔ حق شناس انسان کو اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ حقیقی خیر کا جو یاں نظر آئے گا، وہ اس کے بجائے کسی ظاہری خیر کو بغیر غور و فکر کے اختیار کر کے محض خواہش کا اتباع کرے، اپنی غائیوں کو چاہتا اور ایک نصب العین قائم کرتا ہے جس حد تک کہ ایک اچھے آدمی کے نصب العین اس کی خواہشوں کی رہبری کرتے ہیں اس حد تک وہ صاف باطن اور صادق کہلانے کا مستحق ہوتا ہے، یعنی وہ نیک کام کو سزا کے خوف یا نفع کے خیال سے نہیں کرتا بلکہ اس کو صرف اسی کی خاطر انجام دیتا ہے جس طرح کہ حق شناس آدمی احساسِ فرض اور احترامِ عوا بطہری کے خیال سے عمل کرتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی محرک نہیں ہوتا۔

اخلاقی خصوصیات کا خلاصہ

اخلاقی زندگی جب اپنے کمال پر ہو اس وقت اس کا مطالعہ کرنے سے جو اس کی اہل خصوصیات معلوم ہوتی ہیں ان کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

”کیا“ کے دو پہلو ہیں۔

(۱) ایک طرف تو تصوری اغراض مثلاً علم و فن آزادی حقوق اور روحانی

زندگی کا غلبہ ہے۔

(۲) دوسری طرف بنی نوع کا خیال ہے جس کے ذیل میں ہر ردی و سخاوت وغیرہ ہوتے ہیں۔

(۱) اول کسی معیار کو تسلیم کرنا جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ بطور پابندی اور قید کے اپنے اوپر ایک قانون کو واجب کرنا۔ یا یہ کہ معیار قیمت کے لحاظ سے ایک نصب العین قائم کرنا۔

(۲) احساس خرف و احترام قانون کی بھی محبت موخرانہ کر قسم کے ہر دو جزئی شناسی کی حالت میں پائے جاتے ہیں۔

ارتقاء اخلاقی عملائے نفسیات کو در کے تین درجے بیان کرتے ہیں (۱) فعل جبلی (۲) توجہ اس درجہ میں شعوری مثال عمل کی رہبری کرتی

ہیں یہی تدریج خواہش اور پسند کا درجہ ہے (۳) تیسرے عادت۔ اس درجہ میں سابقہ عمل جو راہ قائم کر دیتا ہے اس کے لحاظ سے شعور کے ایک طرف تو ہر وقت اضطراری اور خود بخود ہو جانے والے افعال ہوتے ہیں اور دوسری طرف اکتسابی مادی افعال اور یہ خود ان کے مابین ایک عجب قسم کا درمیانی درجہ رکھتا ہے۔ جس موقع پر جبلت کا ابتدائی سرمایہ کام نہیں دیتا یا جب ایسی تمیزیں پیدا ہوتی ہیں جن پر عمل پیرا ہونے کے لئے انسان کا جسمانی نظام تیار نہیں ہوتا تو شعور عالم وجود میں آتا ہے۔ شعور مختلف حرکات میں سے صرف ایسی حرکت کو اختیار کرتا ہے جو ضرورت کے مطابق ہوتی ہے۔ جب یہ حرکت عادت میں داخل ہو جاتی ہے تو پھر شعور اس طرف توجہ نہیں کرتا بلکہ ان امور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے جن کے لئے مادی حرکات اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی ہیں اور جن کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر اس نفسیاتی تحقیق کو اخلاقی نشوونما پر متعلق کریں تو صرف اس قدر اور اضافہ کرنا پڑتا ہے کہ ان میں عمل کا بار بار اعادہ ہوتا ہے۔ ابتدا تو جبلت سے ہوتی ہے لیکن مابعد کے ہر اعادہ کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ خود عادتوں سے اس کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ انسان کے ایک خاص سن یا ارتقاء قومی کے ایک خاص درجہ میں جو عادت قائم ہوتی ہے وہ زیادہ پیچیدہ حالتوں

میں ناکافی ثابت ہوتی ہے، مثلاً اگر بچہ گھر چھوڑ کر نکل جاتا ہے یا وحشی قبیلہ زراعتی زندگی اختیار کر لیتا ہے تو ایسی حالتوں میں پرانی عادتیں نئی ضروریات کے لئے کافی نہیں ہوتیں، از سر نو توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ انسان تفکر و سعی سے کام لیتا ہے۔ اگر اس کو کشش کا میجہ خاطر خواہ ہوتا ہے تو نئی عادتیں لیکن بلند تر سطح پر قائم ہوتی ہیں۔ کیونکہ نئی عادات اور نئی سیرت میں نسبتاً زیادہ عقل و ذہانت پائی جاتی ہے، پہلے درجہ کو جو خالص جلی انہال کی منزل ہے ہم اخلاقی کردار نہیں کہتے، لیکن بد اخلاقی بھی نہیں بلکہ محض غیر اخلاقی ہے۔ دوسرا درجہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اخلاق کی پیدائش ہنوز معروض عمل میں ہے۔ اس میں وہ عمل تغیر بھی شامل ہے جو فطری تحریک کو خواہش اور پھر نیت میں بدل دیتا ہے اس درجہ میں اول تو متضاد و مخالف اغراض انسان کے سامنے آتی ہیں جن کی تسدد و قیمت پر وہ غور و فکر کرتا ہے اور آخر میں کسی ایک کو پسند کرتا ہے۔ جب ہم قوی تر بنی پر بحث کریں گے، تو قدیم گردہی زندگی اور اس کے رسم و رواج سے نسبتاً اعلیٰ تمدن اور شعوری و اخلاقی زندگی میں جو تغیر ہو گا اس سے اس کی تشریح ہو جائے گی۔ تیسرا درجہ اس اخلاقی عمل کی منزل مقصود ہے۔ یہ باقاعدہ اور مرتب سیرت ہے۔ لیکن واضح رہے کہ یہ باقاعدہ کی ترتیب محض اضافی ہوتی ہے، ایک نیک شخص چن چن عادات پیدا کر لیتا ہے یا ایک اچھا گروہ بعض اخلاقی قوانین کو اپنا طریق کار بنا لیتا ہے لیکن جب تک وہ فرد یا گروہ غیر متغیر عالم میں نہ ہوئے حالات و مسائل کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ عادتیں اپنے وقت میں کتنی ہی عمدہ کیوں نہ ہوں لیکن ہمیشہ نئے انتخاب اور نئی قیمتیں بننا ضرور ہوتی ہیں کی ایسی سیرت تو جو ہر حالت میں ایک مقررہ طریقہ پر خود بخود کام کرتی ہے دراصل اچھی خاصی مشین ہو گی۔ لہذا اعلیٰ شعور اخلاق کا درجہ اس عمل کی دوسری منزل ہے اور اب اسی پر ہم اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔

پہلے درجہ سے دوسرے درجہ میں جو اخلاقی ترقی ہوتی ہے اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ عمل ہے جس سے انسان زیادہ سمجھ دار زیادہ ہند ب

اور زیادہ صاحب افلاق ہوتا ہے تاہم انسان میں سے ہر پہلو کی ہم محنتوں و مشق کے

دستی سے ہوتی ہیں۔

حیات و عمر جسم کی ضرورتیں ضرورت سے اس لئے ابتدائی
 حیاتیات اور جسمانی غذا حفاظت نفس اور دیگر فوری ضروریات
 ہی سے تعلق ہوتی ہیں۔ وحشی انسان کے لئے جتنے لڑتے اور اپنے رہنے کے
 لئے جو چیزیں وغیرہ بناتے ہیں وہ بچھڑتے اور پرورش کرتے ہیں۔
 ارتقاء عقلی کے معنی ہیں کہ انسان پہلے انھیں ضروریات کو پورا کرنے میں زیادہ
 ذکاوت و وفائیت سے کام لے۔ اس کا اظہار ہنر مندانہ افعال مثلاً
 صنعت و ترنت تجارت اور ایسے وسائل کے کام میں لانے سے ہوتا ہے جو
 انسان کی قوت و مسرت کو زیادہ کرتے ہیں۔ مہین کردار میں عقلیت کا پہلو
 پیدا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان اپنے لئے نئی نایات پیدا کرے۔ اس
 سے نہ صرف یہ ہوتا ہے کہ انسان جس سے کو چاہیے اس کو لے سکتا ہے بلکہ اس
 سے وہ اشیا بھی بدل جاتی ہیں جن کو وہ پہلے چاہتا تھا۔ خارجی طور پر اس کا
 اظہار ان چیزوں سے ہوتا ہے جو انسان اپنے لئے بناتا اور جس طرح وہ اپنے
 آپ کو مشغول رکھتا ہے۔ غذا اور مکان تو اس کے لئے ضروری ہیں لیکن وہ
 مہیا بہ و اعنا م بھی بناتا ہے۔ شعر بھی کہتا ہے۔ وہ دنیا کے مطلق افسانہ بھی
 گھڑتا اور نظریات بھی قائم کرتا ہے۔ تجارت و حکومت میں وہ بڑے بڑے
 مشکل کام بھی انجام دیتا ہے اور یہ سب اپنی جسمانی ضروریات کو پورا کرنے
 کے لئے نہیں بلکہ قوت پیدا کرنے کے لئے وہ ایک فانی زندگی کی بنیاد
 ڈالتا ہے جس کو مذہب اور فنون لطیفہ ایک بلند سطح تک پہنچاتے ہیں۔
 اب اس کی زندگی محض خود و خوش تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ رفتہ رفتہ
 عقلی بن جاتی ہے۔ نفسیات کی رو سے اس کی توجہ یوں ہو سکتی ہے کہ ابتدائے
 تو ہم کو وہ چیزیں مطلوب ہوتی ہیں جو ہمارے جسم کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔
 لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد ہم ان چیزوں کی خواہش کرنے لگتے ہیں جن سے
 ہمارے ذہن کو دلچسپی ہوتی ہے۔ جب حافظہ عقل اور عقل کی مدد سے ایک نسبت

زیادہ مسلسل مستقل اور بہت ہی تنظیم یافتہ ذات قائم ہو جاتی ہے تو ہم کو اپنی خاطر کی تسلی کے لئے خیر کی نسبت زیادہ مستقل اور اعلیٰ قسم کی ضرورت ہوتی ہے اس سے وہ اختلاف پیدا ہوتا ہے جو مادی اور تصویری ذاتوں میں ہے اور جس کی دوسرے نفعوں میں دنیاوی اور روحانی سے تعبیر ہو سکتی ہے۔

اجتماعی ساز مسلسل تمدنی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی دیگر افراد بنی نوع سے تعلقات پیدا کرنے کی قابلیت بڑھے۔ عقلی نشوونما کی طرح یہ بھی وسیع اور غایت دونوں ہے۔ اس کی ابتدا بھی بعض جہتوں سے ہوتی ہے مثلاً منشی خواہش باہم ملکر رہنے کا مادہ، اولاد کی محبت یا یہی ادا و اعانت کی بعض ضروریات وغیرہ لیکن یہ تعلقات بہت ہی مختلف قسم کے افعال کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے نئی قوتوں اور نئی غائی تو کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ زبان کا شمار اس قسم کی اولین کوششوں میں ہے اور یہی وہ پہلا قدم ہے جو انسان کل تر اجتماعی سازی کی طرف اٹھاتا ہے ہر قسم کے کام میں باہمی امداد و اعانت خدمات اور اشتیاق باہمی تبادلہ نون میں شرکت جن کا تعلق اجتماعی زندگی سے عام مقاصد کے لئے اجتماع رشتہ داری، خاندان، حکومت و مذہب ان سب چیزوں سے افراد کی قوت میں پیدا اضافہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف جب انسان یہ تعلقات پیدا کر لیتا ہے دوران تمام جماعتوں کا فرد بن جاتا ہے تو لازمی ہے کہ خود اس کی اغراض میں بھی انقلاب واقع ہو۔ از روئے نفسیات یہ وہ عمل ہے جس سے اجتماعی شخصیت قائم ہوتی ہے۔ عقل و تقلید ایسا اشارہ بہرہ روی و ہم غرضی اس قسم کی شخصیت کے قائم کرنے میں مدد و معاون ہوتی ہیں۔ جب مختلف جماعتیں جذبات و مقاصد منظم ہو کے ایک متحدہ شکل اختیار کر لیتے ہیں تو دوسروں کی اغراض کا ان اغراض کے بالمقابل رکھنا ممکن ہو جاتا ہے جن کا مرکز انسان کا نسبتہ انفرادی نفع ہوتا ہے اب ذی شعور انسانیت و ایمانیت یعنی استیثار و ایشارہ قائم اور اپنی اور دوسروں کی اغراض حقوق و انصاف کی سطح تک بلند ہو جاتی ہیں۔ کردار کو اخلاقی بنانے کے مذکورہ بالا ساری ترقی صحیح معنی میں اخلاقی ترقی کہلانے کے سستی نے کس شے کی ضرورت ہے؟ نہیں کیونکہ زیادہ معقول و زیادہ متدین کردار کی طرف یہ ترقی کو

اخلاق کی ایک ناگزیر شرط ہے لیکن صرف یہی شرط نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ زیادہ معقول اور زیادہ مستعد کردار کو اچھا ہی سمجھا جائے۔ اس لئے اس میں جستجو اور پسند ضروری ہے یا یہ الفاظ دیگر جس قانون کو سوچنا سہی یا عقل اپنے لئے تجویز کرے اس کے لئے ضروری ہے کہ شعوری طور پر یہ صحیح و مناسب ہی سمجھا جائے۔ وہ معیار کے طور پر استعمال ہو اور اس کی پابندی کی جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ میں جو اختلاف ہے وہ محض اختلاف مذاق نہیں بلکہ شعوری مقصد کا اختلاف ہے یہ اپنے اور پرانے کے فرق کو شخصی حقوق اور انصاف کلی خود غرضی یا نیک نیتی کی سطح تک بند کر دیتا ہے نیز اس سے عقلی اور اجتماعی پسندیدگی کا ٹیسٹ کے لئے ایسی بنیاد مل جاتی ہے جس کی وجہ سے جوڑی ہو چکی ہے وہ ہمیشہ کے لئے عینی ہو جائے جو میلان و فرض کی کشمکش اور شعوری پسند سے نتائج کی طرف رخ کرتے ہیں۔ اسلئے ان امور کی وضاحت کی ہے۔

لیکن اس بارے میں فضائل اور فنون میں اختلاف ہے فنی چیزوں کی خوبی خود ان کے اندر ہوتی ہے پسند ان کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ جب تیار ہو جائیں تو ایک خاص کیفیت رکھتے ہوں لیکن فضائل کا حال مختلف ہے۔ ان کی صورت میں اگر وہ فعل جس کے متعلق انصاف یا اعتدال کا حکم لگاتا ہے محض ایک خاص کیفیت ہی رکھتا ہے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شخص انصاف یا اعتدال سے کام لے رہا ہے بلکہ کرنے کے وقت فاعل کے ذہن کی کیفیت بھی ایک خاص قسم کی ہونی چاہیئے۔ اس کو اول تو اس کا علم ہونا چاہیئے۔ کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ دوسرے اس کو انتخاب سے کام لینا چاہیئے۔ اور عمل کو خود اس کی خاطر انتخاب کرنا چاہیئے۔ تیسرے یہ ضروری ہے کہ اس کا فعل ایک مقررہ اور مستقل میرت کا اظہار ہوتا ہو۔

اخلاق کی ارتقائی اس پورے دور کی تین منزلیں ہیں (۱) جلی یا عادی عمل خصوصیات کا غلام (۲) وہ عمل جو توجہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس میں شعوری مداخلت و اصلاح ضروری ہے (۳) ایسے کردار کا عادات

اور نسبت بلند پایہ ذات کی شکل میں منظم ہو جانا جس کی رہنمائی بحالت شعور کی گئی ہو۔ اسی کو سیرت کہتے ہیں پہلی منزل سے دوسری اور اس کے بعد کی ترقی کے تین پہلو ہیں۔

(۱) یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے عقلیت و تصویریت پیدا ہوتی ہے۔ عقل دیگر غایتوں کے حصول کا وسیلہ بھی ہوتی ہے اور ان کا تعین بھی کرتی ہے۔

(۲) اس عمل سے اجتماعیت پیدا ہوتی ہے۔ جمعیت سے افراد کو تقویت بھی حاصل ہوتی ہے اور ان کی حالت بھی یکسر بدل جاتی ہے۔

(۳) یہ وہ عمل ہے جس سے خود کو وارفتا ہے جو تمام تر تفکر اندازہ اور تنقید کی غایت ہے۔ اس میں بجا فرض نیکی اور اچھائی کے اخلاقی تصورات متعین طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔

تفہیم بحث

حصہ اول میں ہم قبائل و رگ وری زندگی کے چند اہم پہلو دکھا کر اخلاقی ارتقا کا خاکہ پیش گئے اس کے بعد بنی اسرائیل یونان قدیم اور جو وہ تمدن کی چند مثالیں بیان کریں گے۔

حصہ دوم میں اخلاقی زندگی یا کردار کی اندرونی اور شخصی خصوصیات کی تحلیل کی جائے گی۔ اس اخلاقی کا مفہوم صاف کرنے اور اخلاقی زندگی کے متعلق چند مشہور نظریات پیش کرنے کے بعد ہم ”صواب“ و ”خیر“ فرض و فضیلت کے مفہوم کی تحقیق کریں گے اس کے بعد ان اصولوں کو دریافت کریں گے جو اخلاقی احکام اور اخلاقی کردار میں مضمر ہیں۔

حصہ سوم میں کردار سے اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ گویا یہ سوسائٹی کا عمل ہے۔ اس ذیل میں ہم ایک عام نظر ڈالنے کے بجائے کردار کے تین خاص اور اہم پہلوؤں کی طرف توجہ یوں گے۔ سیاسی حقوق

و فراہم دولت کی پیداوار و تقسیم اور ملکیت اور آخر میں خانگی اور نانہانی
زندگی کے تعلقات اور تمام ایسے مسائل سے بحث کریں گے جو نا حال بے غیب طلب
میں اور خود متعلم سے فوراً غور و خوض کے داعی بنیں گے کیونکہ شہری ہونے کی
حیثیت سے یہ اہم معاملات پر اس کی بھی کوئی رائے ہونی چاہیے



پہلا حصہ

باب

(۱) قدیم زمانہ کی گروہی اخلاقی زندگی کی اصل اور اس کا نشو و نما سمجھنے کے لئے قدیم زندگی کا اجتماع یا موسائی کا حال جانتا ضروری ہے اس کے متعلق گو بہت سے امور غیر متحقق ہیں تاہم ایک حقیقت ایسی ہے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ اور وہ یہ ہے کہ اس کے اندر قبائلی اور گروہی زندگی کا اثر غالب ہے۔ اس کا یہ منشا نہیں کہ قدیم زمانہ میں تمام قومیں ایک ہی طرح کے جتنوں میں زندگی بسر کرتی تھیں یا ان کے اتحاد و اتفاق کی حالت یکساں تھی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ زمانہ حال کی مہذب قوموں کے اسلاف بالعموم ایسے گروہوں میں زندگی بسر کرتے تھے جن کا خاکہ ہم اس باب میں پیش کریں گے، اور ان گروہوں کے نمونے یا ان کے آثار اکثر اقوام عالم میں آج تک پائے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر گرسے مندرجہ ذیل واقعہ بیان کرتے ہیں۔ ذرا اس پر غور کرو ایک یعنی نئے اپنی بیوی کے ساتھ ملکر اپنی ماں کو دروں سے مارا۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل شاہی فرمان صادر ہوا کہ مجرموں اور سردار قبیلہ کو منراٹے موت دیکھائے۔ قریب کے ہمسایوں کو، اتنی اتنی دزے لگا کر جلا وطن کر دیا جائے جس قبیلہ سے

مجرم مرد کا تعلق ہے اس کے سب سے بڑے عالم کو درے لگا کر شہر بدر کر دیا جائے۔
مجرم کے چھبرے دوا چا در در بڑے بھائیوں کو سولی دی جائے۔ قبیلہ کے حاکم اور
پولیس کے افسر کو کچھ عرصہ کے لئے اپنے اپنے عہدوں سے معطل کر دیا جائے۔
عورت کی ماں کی پیشانی پر بچنی زبان میں چار جگہ یہ الفاظ کھود دیئے جائیں کہ
اس نے اپنی بیٹی کی تربیت خلیک ہو رہی نہیں کی تھی، اور اس کو کسی دور و راز
ملک میں جلا وطن کر دیا جائے۔ اس کے باپ کو آئندہ کوئی عی سند نہ دی جائے
اور درے مار کر جلا وطن کر دیا جائے۔ مجرموں کی اونٹوں کے نام بدل دئے جائیں اور
ان کے کھیت ایک ہفتہ کے لئے غیر مزدور رہیں۔

”اسی کے ساتھ اچان کے قیدی کو گھر خریکو کے مال غنیمت میں سے جو چیزیں
یہودہ کے نام سے مضموع کر دی گئیں تھیں اچان نے انہیں لئے لیا۔ جس کے بعد
بنی اسرائیل کو ایک بڑائی میں شکست ہوئی۔ جب اچان کی نرکت معلوم ہوئی تو
یوسع اور تمام بنی اسرائیل نے اچان بن زہرہ کو گرفتار کر لیا۔ سنہری چادر اور
سونے کی سلاخ کو لئے لیا۔ اس کے بوٹوں میٹوں اس کے بیل کے حوں بھیڑوں
خچروں کو لئے لیا۔ اور ان کو سنگسار کر کے آگ لگا دی۔“

ان واقعات کے برعکس کوئی کے قوانین ہیں جو اچان کا ایک مقامی
جما ہے جس میں پانچ یا پانچ سے زائد گھرانے شریک ہوتے ہیں۔
”کوئی کے افراد ہونے کی حیثیت سے ہمارے فرض ہو گا کہ آپس میں عزیزوں
اور قربت واروں سے بھی زیادہ محبت و مہمت رکھیں۔ ایک دوسرے کی شادی
و عمی میں شریک رہیں۔ گر کوئی میں کوئی شخص بے اصول ثابت ہو یا قانون کے
مطابق عمل نہ کرے جس کے ہم سب ذمہ دار ہوں گے۔“

گروہ کے ایک دوسرے پہلو پر سیر کے اس بیان سے روشنی پڑتی ہے
جو اس نے جرمن زمینداری کے متعلق قلمبند کیا ہے کہ:-
”کوئی شخص انفرادی طور پر ایک چپہ بھر بھی زمین نہیں رکھتا کسی کے
وراثی کھیت نہیں بلکہ ہر سال حاکم یا سردار قبائل کو زمین تقسیم کرتے
ہیں۔“

یونانیوں اور آریوں کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انیکا میں بہت ہی بعد تک ملکیت اراضی کا یہ قاعدہ تھا کہ زمین فرضی استخفاف شل دیوتاؤں، گروہوں، خاندانوں اور سیاسی جماعتوں کی ملک تصور کی جاتی تھی۔ جس بنا پر یہ قسراہتی گروہ بندی ہوتی تھی اس کو گروہ ڈسٹریکٹ یوں بیان کرتا ہے کہ:-

”تمام فرقے اور قبیلے خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے ان سب کی بنیادانی ذہن کے ایک ہی رجحان اور اصول پر تھی یعنی پرستش اور اسلاف کے تصور کا امتزاج یا یوں سمجھو کہ بعض مذہبی رسوم کو سل اور قربانی تعلق کے ساتھ جمع کیا جاتا تھا خواہ وہ تعلق اصلی ہو یا فرضی۔ وہ معبود یا ہیر و جس کے نام سے قربانیاں کی جاتی تھیں اس کو قبیلہ والے اپنا مورث اعلیٰ کہتے تھے اور اپنا سلسلہ نسب اسی سے ملاتے تھے“

ایک اور مشنف قدیم فرقہ بندی پر اس طرح خامہ فرسائی کرتا ہے کہ یہ قدیم زمانہ کے قبیلوں کے افراد میں جو اتحاد تھا وہ نسب، محبت یا جسمانی قوت پر مبنی نہ تھا۔ اس کی بنیاد مذہبی تھی۔ یہ مقدس آگ اور موتی اسلاف کی پرستش کا رشتہ تھا۔ یہ تعلق کل قبیلہ کو جسم واحد بنا دیتا تھا اور وہ صرف اسی زندہ گی میں یکجا نہیں رہے بلکہ دوسرے عالم میں بھی یکجا رہنے کی امید کرتے ہیں۔“

آخر میں ہم کافروں کی تباہی زندگی سے مندرجہ ذیل واقعہ نقل کرتے ہیں اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) اس قسم کی زندگی خالص قسم کے جذبات و محسوسات کو ظاہر کرتی ہے (۲) اس میں ایک قوت پانی جاتی ہے جس کا زندگی کی معمولی ضروریات تک میں اظہار ہوتا ہے۔

”کافر خیال کو تا ہے کہ جو شے میرے جسم در روح کو یکجا کئے ہوئے ہے وہی قبیلہ کے اتحاد کا باعث ہے۔ یورپ کا خاندانی رشتہ ”کافروں“ کی فرقہ بندی کے اتحاد کے سامنے بالکل کمزور رہنے فرقہ کے حقوق کے سامنے شخصی حقوق کی کوئی مستی نہیں، یہ فرقہ بندی اس قدر کامیاب ثابت ہوئی ہے کہ حاکمی مساوات کی انتہائی امیدیں اس میں پوری ہو سکتی ہیں۔ اور فرقہ بہ حیثیت جمعی تن واحد ہونے کا زندہ ثبوت ہے۔ اگلے وقتوں میں جب کوئی سردار کسی ”کافر“ سے

سفید فسل کے آدمی کے لئے کام کرتا اور کام کر کے اس سے یہ کہہ دیتا کہ تم میری مزدوری میں سے قدر حصہ یا تمہاری تمام ہی تمام مزدوری تمہارے سر پر بویہ کی ہے تو وہ شکایت تک نہ کرتا اس لئے کہ وہ سمجھتا کہ وہ پیسہ فرقہ کے اندر ہی رہے گا۔ جس بات میں فرقہ کی بہبود دہتری ہے اسی میں میری بھی ہے۔ اس اتحاد کے متعلق ایک امر یہاں بطور برتاؤ غور ہے کہ یہ بات کسی قانونی دباؤ سے نہ تھی۔ بلکہ ان لوگوں کو خود بخود اس کا حساس ہوا اور خود بخود بغیر کسی اختلاف کے اس پر کاربند ہو گئے۔ اگر فرقہ کے ایک ذرا کو آزار پہنچتا تو تمام فرقہ درمستد ہو جاتا تھا اور محض دھنزدہ سے کے لئے نہیں بلکہ فی الواقع

مذکورہ بالا اقتباسات آریانی راجی مغل اور کافرا قوم سے متعلق تھے۔ یہ قوم میں سے اس قسم کے واقعات بہت بآب ہو سکتے ہیں۔ ان سے جس طرز معاشرت کا پتہ چلتا ہے وہ زمانہ حال کے امر بجا اور تب کے باشندوں کے طرز معاشرت سے بالکل مختلف ہے۔ ایک امر عین باوجود بین مختلف جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے اور ان میں سے اکثر میں شریک ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی پیداوار کسی ایک خاندان میں ہوتی ہے لیکن تمام مردہ اپنے خاندان میں نہیں رہتا۔ وہ اپنی مرضی کے مطابق اپنے لئے ہمیشہ سکونت فریق زندگی کو اپنی جماعت مذہب کو مت انتخاب کرتا ہے۔ اس کا بنی چاہے تو اپنے مکان کو چھوڑ دے اور جی چاہے فروخت کر ڈالے جی چاہے اپنی جائدادوں کو سب کو دے دے۔ یہ کہ وہ اپنے محل کے علاوہ اور کسی کے محل کا ذمہ در نہیں ہوتا۔ اس وقت وہ اس زندگی کے تقابل میں بدرجہا زیادہ "فرقہ" ہے جس میں کہ یہ تمام تعلقات پہلے ہی سے مقرر و متعین ہوں۔ اس کے برعکس ایسے گروہوں کا فرد جن کا ہم اور پر حوالہ دے آئے ہیں اس کے تعلقات اسی وقت طے ہو جاتے ہیں جب وہ کسی فرقہ یا قبیلہ میں پیدا ہوتا ہے اسی وقت اس کا ہمیشہ مذہب سکونت اور سیاست مقرر ہو جاتی ہے اور شادی بیاہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر یہ متعین نہیں ہو جاتا کہ اس کو کس عورت سے شادی کرنی چاہیے تو کم از کم یہ تو طے ہو جاتا ہے کہ اس کو کس قبیلہ سے اس قسم کا انتخاب کرنا چاہیے۔ اس سے اس کی

روشنی میں بڑا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم قدیم گروہی زندگی کا بغور مطالعہ کریں تو تقابل کی بنیاد پر جو وہ خلقت کی نوعیت اور حیات اخلاقی کے ارتقا کے سمجھنے میں بڑی آسانی ہو جائے گی۔ مذکورہ یا ناقص بات سے یہ بات تو ضرور معلوم ہوتی ہے کہ سب سے اہم قسم کا گروہ بہ وقت واحد ایک نسلی یا خاندانی ورعاشی و سیاسی مذہبی و اخلاقی وحدت ہوتا ہے۔ بہر حال ہم سب سے پہلے گروہ کی اہم ترین قسمیں بیان کرتے ہیں۔

(۲) نسلی اور خاندانی گروہ

(۱) نسلی گروہ۔ نسلی گروہ ایسے اشخاص کا مجموعہ ہوتا ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی مورث کی اولاد ہیں اور اس لحاظ سے سب کی رگوں میں ایک ہی خون ہے۔ اب یہ کہ وہ سب ایک ہی مورث کی اولاد ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمارے بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مگر بے خوراک کے فراہم کرنے یا دشمنوں سے لڑنے بچھڑنے کی ضرورتوں نے ان کو ایک گروہ کی شکل میں جمع کر دیا ہو۔ لیکن ہم کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ہمارے نزدیک تو صرف قابل غور یہ امر ہے کہ تمام افراد اپنے آپ کو ایک ہی نسل سے خیال کرتے ہوں۔ بعض قبائل میں یہ خیال ہوتا ہے کہ ان کا مورث اعلیٰ کوئی حیوان تھا۔ ایک صورت وہ ہے جس کو توہمی گروہ کہتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے انڈین افریقہ اور مشرق وسطیٰ کے قدیم باشندے اسی قسم کے گروہ ہیں۔ شاید ساری قبائل کی جی ابتدا میں یہی شکل ہو۔ بعض اوقات کوئی میرو یا دیوتا مورث اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ بہر حال اس اختلاف سے اس نظریہ کی حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ یہ حالتیں گروہ کے افراد کا یہی خیال ہوتا ہے کہ سب کی رگوں میں ایک ہی خون ہو جن سے ہے جس کی بنا پر ہر شخص اپنی زندگی کو عام گروہ کی زندگی کا ایک جز خیال کرتا ہے۔ اس لحاظ سے قرابت کے درجے نہیں ہوتے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ گروہ خاندان کی طرح نہیں ہوتا

کیونکہ خاندان میں زن و شو احوال مختلف نسلی گروہوں سے ہوتے ہیں بعض اقوام میں تو البتہ شادی اس امر کی علامت ہوتی ہے کہ بیوی اس شوہر کے نسلی گروہ میں داخل ہوئی۔ اس صورت میں خاندانی اور نسلی گروہوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

بعض نسلی گروہوں میں اس خیال کو کہ فرد پہلے ایک گروہ کا رکن ہے پھر فرد ہے جماعتی رشتہ داری سے ترقی دی جاتی ہے۔ اس کی رو سے اس کے بجائے کہ میں کسی خاص شخص کو باپ ماں دادا چچا بھائی بہن وغیرہ کہوں، ایک گروہ کے گروہ کو ماں باپ دادا بھائی وغیرہ کر کے خطاب کرتا ہوں اور لوگ جو میرے گروہ میں ہیں وہ بھی ان اشخاص کو ماں باپ دادا بھائی بہن وغیرہ سے خطاب کرتے ہیں۔ قوم ہوائین میں اس قسم کی جماعتی رشتہ داری کا قاعدہ نہایت ہی سادہ ہے، ان میں پشتوں کے اعتبار سے پانچ جماعتیں ہوتی ہیں۔ اول دادا دوم باپ سوم بھائی اور بہنیں چہارم اولاد پنجم اولاد کی اولاد۔ لیکن ان کے ظاہر کرنے کے لئے جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان سے اس خاص رشتہ کا مفہوم ادا نہیں ہوتا جیسا یہ الفاظ ہماری زبانی ادا کرتے ہیں۔ اس بات کو ذہن نشین کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی جماعت کا ہر شخص تیسری جماعت کے ہر شخص کا مساوی حیثیت سے دادا ہے۔ تیسری جماعت کا ہر فرد تیسری جماعت کے ہر فرد کا بھائی ہے اور اسی طرح سے چوتھی جماعت کے ہر فرد کا ماں باپ سے دہمائی بڑا، اسٹریپیا میں جماعتیں زیادہ ہیں اور رشتے نہایت ہی پیچیدہ۔ لیکن اس عدت کی اہمیت یہی نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس ہر فرد کا دہمائی جماعت سے تعلق ایسا اہم معاملہ ہے اس کو دفہ ہونا ضروری ہے۔ اس سے شادی بیاہ کے تعلقات خوراک کی تقسیم آداب عمت اور مہر زندگی بڑی حد تک متعین ہوتا ہے نسلی گروہ کو بنی اسٹریپیل قبیلہ کہتے تھے۔ یونان، روم، جرمنی، اسکاٹ لینڈ اور آئر لینڈ کے باشندے بھی اسی طرح اس کے لئے خاص خاص اصطلاحات رکھتے تھے۔

(۲) خاندانی گروہ | قسم کے خاندانوں کا ذکر ہمارے مطلب کے لئے مفید ہو سکتا ہے۔

اول خاندان مادری۔ اس میں عورت اپنے اعضاء کے ساتھ رہتی ہے۔ اس کی اولاد اسی کنبہ کی اولاد شمار ہوتی ہے۔ شوہر اور باپ کم پیش جنبی اور مہمان خیال کیا جاتا ہے۔ اگر کسی وقت کوئی عداوت ہو جائے اور شوہر کا فرقہ بی بی کے فرقہ کے ساتھ برسر پیکار ہو تو شوہر اپنے فرقہ والوں کے ساتھ ہو کر لڑے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقہ اور خاندان دو مختلف چیزیں ہیں۔ خاندان پدری میں عورت اپنے اعضاء سے علیحدہ ہو کر شوہر کے ساتھ رہتی ہے اور اُسندہ ہی اس کا فرقہ ہو جاتا ہے۔ رومیوں کے یہاں یہ دستور ہے کہ عورت اپنے فرقہ کو چھوڑ کر باقاعدہ رسمی طور پر شوہر کے فرقہ میں داخل کی جاتی ہے۔ یونانی زبان میں اوریسیٹس کا افسانہ مادری اور پدری خاندان میں مخالفت پیدا ہو جانے کی مثال ہے۔ اور شکسپیر کے شہور بہر وہیلٹ کا انھیں حالات میں اپنی ماں کی جاں بخشی کو دینا مقابلہ جدید نقطہ نظر کو ظاہر کرتا ہے۔

ظاہر ہے اگر پدری خاندان کا رواج ہو گا تو اس سے فرقہ اور کنبہ کے تعلقات باہم ایک دوسرے کے استحکام کا باعث ہوں گے۔ باپ کا جو اولاد سے تعلق ہوتا ہے اس میں اس سے اہم فرقہ واقع ہو جاتا ہے۔ اور اس سے ابائی مذہب کو نسبت زیادہ محکم بنیاد مل جاتی ہے اگر کہ بائوں میں مادری اور پدری خاندان کی الحقیقت یکساں ہوتے ہیں۔ مثلاً ماہول کی پابندیوں باہمی امداد و اعانت قبائلی ہمدردی اور بردباری میں کوئی تغیر نہیں ہوتا خاندانی گروہ کے متعلق قبائل غوریہ امر ہے کہ ہر شخص کسی خاص فرقہ اور اسی طرح کسی نہ کسی خاص خاندان کا فرد ہوتا ہے اور اس کے جذبات و محسوسات اسی کے مطابق ہوتے ہیں۔

(۳) نسلی اور خاندانی گروہ کی معنائی اور تقاضائی جتنی بھی ہوتے تھے

(۱) زمین اور گروہ زمین موجودہ زمانہ کی طرح کسی فرد واحد کی ملک نہ ہو سکتی تھی

نہیں کرتا۔ اپنے نزدیک وہ خود کو ایک گروہ کا رکن خیال کرتا ہے جس کے قبضہ میں پہلے زمین تھی۔ اگرچہ وہ قانون سے ثابت نہیں کر سکتا تاہم اس کو اس سے انکار ہے کہ گروہ کا قبضہ توڑ دینا انصاف پر مبنی تھا۔ اوپر ہم نے جس قسم کے قبائل اور خاندانوں کا ذکر کیا ہے وہ محض موجودہ افراد ہی پر مشتمل نہیں ہوتے۔ ان میں ملک گروہ کے موجودہ افراد ہی کی نہیں سمجھی جاتی بلکہ اسلاف اور آئندہ ہونے والی نسلیں بھی اس کی اسی قدر ملک خیال کی جاتی ہیں۔ اس سے بعض قبائل جو انفرادی قبضہ اور استعمال کو جائز رکھتے ہیں صرف زندگی تک میں جائز رکھتے ہیں ان کے یہاں بھی اس کو وراثت یا ہبہ کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کے انتقال کے بعد جائیداد کا ملک کل گروہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض قبائل میں اولاد و وارث ہو سکتی ہے لیکن اگر اولاد نہ ہو تو پھر کوئی اور وارث نہیں ہو سکتا۔ کل جائیداد گروہ کی ہوتی ہے۔ یورپ میں ایک عرصہ دراز تک جائیداد کو گروہ کے نذر کر دینے کے متعلق مذہبی اور دیوانی قانون میں بڑا اختلاف رہا۔ حال اس بحث کا یہ ہے کہ قدیم فرقوں اور خاندانی گروہوں میں زمین کے متعلق ایسے دستور تھے جن سے فرد کی موجودی گروہ کی فلاح کے ساتھ وابستہ رہتی تھی۔

(ب) جائیداد منقولہ | جائیداد منقولہ شکل اوزار اسلحہ جو پائے وغیرہ کے متعلق رواج مختلف ہے۔ جس صورت میں یہ اشیاء خود کسی فرد کی صنعت و کاریگری کا نتیجہ ہوتی ہیں تو بالعموم اسی کی خیال کی جاتی ہیں۔ پسند اوزار اسلحہ بوئدی غلام یا کسی خاص صنف کا حاصل اور اس قسم کی اشیاء بالعموم ذاتی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر گروہ متحدہ طور پر کام کرتا ہے تو اس کے نتیجہ میں سب شریک ہوتے ہیں، امریکہ کے قدیم باشندوں میں بھی نہیں ہرن پھیلوں وغیرہ کا شکار جب کل گروہ ملکر کرتا ہے تو اس میں کل گروہ شریک ہوتا ہے۔ سلاوی اور انڈین گروہوں میں خاندانی ملک اب بھی اجتماعی خیال کی جاتی ہے، بلکہ بعض فرقوں میں تو عورتیں اور بچے تک عام ملک سمجھے جاتے ہیں۔

نسل اور خاندانی گروہ سیاسی حیثیت ہی رکھتے تھے

موجودہ خاندانوں میں والدین کو اولاد پر ایک خاص قسم کا اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بعض ممالک کے اعتبار سے یہ اقتدار محدود بھی ہے۔ والدین اس کے مجاز نہیں کہ وہ اولاد کو مار ڈالیں یا جاں رکھیں جس کے برخلاف اگر اولاد کوئی سنگین جرم کرنے لگے تو والدین اس کو گرفت کرنے سے نہیں بچا سکتے۔ چند ایسے ممالک ہیں جہاں اس سے نوہین درجہ صوبہ کو سب سے بالا دست مانتے ہیں۔ اس کا ذہن بن کر بھڑوں بوبکے اور جان و مال کی حفاظت کرے۔ بعض کی یہ بھی رائے ہے کہ جب کسی ممالک کے لئے اتحاد ضروری ہو تو اس کا انتظام بھی حکومت ہی کا فرض ہے۔ قدیم قبائلی زندگی میں اکثر قبیلہ یا خاندان سے کوئی بالادست اقتدار نہ تھا بھرتی سیاسی اعتبار سے گروہ کی ایک قسم کی سلطنت کی یہی حیثیت ضروری ہوتی تھی۔ مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ قدیم گروہیں شہوری طور پر سیاسی نوہیں تھیں مذہبی اور عائلی تعلقات سے علیحدہ کر لی گئی تھیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جس وقت سے حکومت و قانون ان خاندانی اور مذہبی گروہوں سے علیحدہ ہوا ہے اس وقت سے اقتدار کا مفہوم بدل گیا ہے اور حکومت کی نوعیت ہی دیگر گروہوں ہو گئی ہے تاہم اس قدیم گروہ کی بھی ایک سلطنت کی یہ شکل تھی۔ یہ شخص بے ہنگام مجمع ارادی جماعت یا مجمع کنز کے طور پر نہ تھا۔ کیونکہ اول تو کم و بیش یہ ایک منظم جماعت ہوتی تھی۔ دوم اس کو افراد پر اقتدار حاصل تھا اور وہ اس کو حق بجانب خیال کرتے تھے۔ بعض کجروہ نشدہ و نیمہ تھے، سوم یہ کسی کے ماتحت نہ تھا اور اجتماع کی اغراض پر ہی مبنی کر کے لئے کم و بیش موثر طریق پر عمل کرتا تھا گروہ کے اس سیاسی جذبہ کی قبیلہ کے سربراہ خاندان کے بزرگ یا عمر رسیدہ اشخاص کی مجلس خاندانی کہلاتی تھی۔

گروہ افراد کے اوپر جس طرح حکومت کرتا تھا اس کی مختلف قوام میں مختلف صورتیں تھیں اس ذیل میں اہم بات یہ ہے کہ اس کو جسمانی آزادی اور زندگی پر اختیار ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں تو یہ اختیارات بحد صبیح ہوتے ہیں۔ مجرموں کا قتل، قطع اعضا، جسمانی سزا، نوزائیدہ بچوں کو زندہ رکھنا یا نہ رکھنا، متکلیفوں کو منظور کرنا، شادیوں میں دلہن کے جہیز اور مہر وغیرہ کا تعین کرنا، قبیلہ کی جائیداد کا قبیلہ کی طرف سے انتظام کرنا، یہ تمام امور فرقہ یا قبیلہ کے احاطہ اقتدار میں ہیں۔ غالباً ان اقتدارات میں سے عورتوں کی شادی بیاہ زیادہ پائیدار ثابت ہوا ہے اس کی ایک وجہ شاید یہ ہو کہ گروہ اپنے اس فرد کی تنکالیف کو محسوس کرنے پر مجبور تھا جس کی دوسرے گروہ میں شادی ہوتی ہو۔ اس لئے اس کی ذمہ داری میں عورتوں کے ازدواج کا مسئلہ فطرۃً داخل تھا۔

گروہ کی کمیت ہی سے فرد کو تمام حقوق حاصل تھے

اس زمانہ میں یہ دعویٰ قانونی حقوق کے تعلق اور بھی زیادہ صادق آتا ہے باہر کے آدمی کو اپنے یہاں زمین خریدنے کی اجازت دینے اس کے دعوے سننے وغیرہ کا حق سلطنت کو ہوتا ہے۔ عموماً ایک حد تک اس کی حفاظت کرتی ہے۔ لیکن اول الذکر حقوق محدود ہو سکتے ہیں۔ چند ہی سال ہوئے کہ چیف جسٹس نے کہا تھا کہ حبشیوں کو کوئی ایسا حق حاصل نہیں جس کا سفید نسل کے انسانوں پر احترام واجب ہو۔ اور یہی ممالک متحدہ امریکہ کا موجودہ قانونی نظریہ ہے۔ جن ممالک میں اس طرح نسلی امتیاز وغیرہ کا کوئی قانونی نظریہ نہیں ہے۔ ان میں بھی بیرونی ملک کے آدمی کے ساتھ انصاف ہونا دشوار ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ کے قبائل میں اس اصول پر پوری طرح عمل نظر آتا ہے، انصاف ایک ایسا حق ہے جو پوری طرح اسی شخص کو حاصل ہوتا جو کسی دوسری گروہ سے تعلق رکھتا ہو۔ اس کے بغیر اس کا حصول ممکن نہیں۔ فرقہ فاندان یا قریہ میں رہنے والے

فی۔ کہیں نہیں ملے گی کوئی ایسی جگہ جس میں کسی ایک سے زیادہ
 نہ ہو۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں کسی ایک سے زیادہ نہ ہو۔ یہی وہ جگہ ہے
 جہاں کوئی نہیں کر سکتا۔ صرف وہی کے لئے یہ جگہ ہے۔ یہی وہ جگہ ہے
 حقیقت ہے کہ جو ہمارے نزدیک وہ قانون، یہی وہ جگہ ہے جس میں
 فرقہ کا دوسرے فرقہ سے معاملہ یا ایک قبیلہ اور دوسرے قبیلہ کا قصہ، ہنس یا
 زبانتہی سے ہو سکتا ہے۔ یہی وہ جگہ ہے جس میں کسی کو کسی دوسرے
 حق میں ہوتا اس کو ناسحق و قانون کہتے ہیں اور نفس و عینیت بھی
 یہی ہے۔

یہی وہ جگہ ہے جہاں اختلاف کے اس امتزاج کا لازمی نتیجہ مشہد کفر و داری
 اور باہمی قتل و خون ہے جیسا کہ فونی پڑیوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس زمانہ کی
 یہی وہ جگہ ہے جہاں ہر ایک دوسرے کو ایک مکمل ذات قرار کرتی ہے،
 اگر کسی دشمنی کیلئے کسی کو کسی مذہبی مذہب قوم کے چہرے کو نقصان پہنچانے کو
 ضرر و سیدہ فریقہ پنی حکومت کی آمد و طلب کرتا ہے۔ عام طور سے پہلے وہ
 حکومت مجرموں کی حوالگی کا مطالبہ کرتی ہے تاکہ ان پر مقدمہ چلا کر سزا دیے۔
 اگر مجرموں کو حوالہ نہیں ہوتا تو کل فرقہ کے خوف امتحانی ہر ریمب دی جاتی
 ہے۔ اور ان کو جو اور بے تصور سب نقصان اٹھاتے ہیں یا ایسا ہوتا ہے کہ
 نقصان دہی یا جزائی اور پرتبہ و برباد ہونے کے بجائے اس کے منہ میں
 ضرر و سیدہ فریقہ کی قوم ان سے نادان و بھول کر رہی ہے، خواہ وہ پیر کی شکل
 میں یا دین میں یا تہذیب میں یا برہانہ یا شہدگان افریقہ، جرمنی اور
 یا ترکان افریقہ، فرانس، درمیش، ریاستہائے متحدہ اور باشندگان فلپائن
 تھیں اور ان قوم شہدگان کے ماتین جو و تعانت ہوتے ہیں ان سے تذکرہ خیالی
 باہمی کھائی و خدمت ہوتی ہے، ہر سلطنت اپنے در ادلی دوسری سلطنتوں کے
 خلاف خدمت کرتی ہے، ان پر دیگر ممالک کے باشندے علم کرتے ہیں تو یہ
 ان کی طرف سے انتہائی ہے۔ ہمیشہ ایک متحدہ جماعت دوسری متحدہ جماعت
 کے مقابل ہوتی ہے۔ ترقی و ترقی میں اس اصول کو انفرادی خاص کے ذریعہ سے

نافذ کرتے تھے اگر ایک ملک کے تاجروں کو دوسرے ملک کے تاجروں کا درجہ
 ان سے انھیں اپنا درجہ وصول نہ ہوتا تو اول الذکر ملک ان کو انتقام کی عام
 جائزہ دیتا۔ وہ آخر الذکر ملک کے ہر باشندے کو لوٹ سکتے اور جب اس
 نقصان کی پوری طور پر تلافی نہ ہو جاتی تھی سلسلہ جاری رہتا اس کی حالت
 قدیم فرقوں اور قبیلوں میں دیکھو ان میں اتحاد وارتقاء زیادہ ہے۔ کیونکہ ہر فرد
 کل قبیلہ سے قرابتی ملکت رکھتا ہے اور قومی رشتہ سے بھی و نسبت ہے عرب شریکی
 کہ نام دیگر یوں نہیں کہتے۔ نچھ کو زید یا عمرو کا نون ہو چکا۔ کہتے ہیں کہ ہر
 نون ہذا باگیرہ کے نون نہیں قبیلہ مذکور کو محسوس کرتا ہے اور یہ نیاں کرتا ہے۔ کہ
 مخالف قبیلہ کا ہر شخص کم و بیش اس کا ذمہ دار ہے ہندوؤں کا سب سے زبردستی
 رشتہ و رشتہ کا مدعی خیال کیا جاتا ہے انضمام میں کا اولین فرض سہہ یا
 تمام قبیلہ کی ذمہ داری کم و بیش ہوتی ہے مگر وہ میں ہر شخص کے ساتھ فرد کا ہو کر
 کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اپنی برائی سے بھائی کی برائی کو بھگتا ہے یا شہنشاہین سے
 نہ گروہ کے مقتدر شجاع یا قبیلہ کی نامور ہستے سے مل و منزا ہو جاتی ہے۔
 اگر وہ کسی برادر ہی کے بھائی کو مار ڈالتا ہے تو اس کے خوف میں اس کو قتل
 نہیں کیا جاتا بلکہ نفرت کی خیز سے دیکھا جاتا ہے۔ بعض اوقات اہل قبیلہ اپنے
 شخص کو اپنے ہاتھ سے مار کر دیتے ہیں۔ ان کے بھائی کا احوال یہ ہے کہ
 چونکہ وہ عزیز و غلام زندہ غریز کو مارتا ہے سو دہشت سے اس سے بھاگتا ہے کہ ہم
 کل تو بھائی کو مارنے میں اس کو نفرت کی نفرت سے بھگتا ہے۔

جس صورت میں ایک بھوٹا گروہ کی بڑے گروہ کا جزو مقرر ہے۔
 جیسے خاندان قبیلہ کا تو ایسی حالت میں ہمارے سامنے اتحاد کی مثالیں آتی
 ہیں جس کو اس نے ہمارے دل پہنچا ہے۔ ہمارے دل پہنچا ہے۔ ہمارے دل پہنچا ہے۔
 جس میں اتحاد ہوتا ہے۔ اقوام میں اتحاد ہونا ہے۔ لیکن جراحی اور قرضوں سے
 جس حد تک کہ وہ وہ قانون کا ملتا ہے ان میں ہم نے مشیقات کے لئے
 کہیں اس کو جو۔ ہمارے دل پہنچا ہے۔ ہمارے دل پہنچا ہے۔ ہمارے دل پہنچا ہے۔
 عدم زمانہ کے لئے گروہ چھوٹے گروہ سے گروہ کا نام لیا کرتے ہیں۔

کے ساتھ اس کے تمام خاندان کو ہلاک کیا گیا جینیوں کے ہاں ذمہ داری کے
درجہ تھے۔ اس کا انحصار قرب قرابت قرب سکونت و ترقت پر تھا۔ ویلز میں ہنگ
و نقصان کے لئے دوسری پشت تک کے اعزا اور نسل کے معاملہ میں خونہا لینے
اور خون بہا دینے کے لئے پانچویں پشت تک کے اعزا ذمہ دار خیاں کئے جاتے
تھے ایک اور مصنف لکھتا ہے کہ جرمنی میں خوں بہا کی ذمہ داری کے مقتول اور
قاتل دونوں کی قرب قرابت کے اعتبار سے درجہ تھے۔ اس سے صاف طور پر
ظاہر ہے کہ کس حد تک فرد کو قبیلہ کے مائتدات تعلقات اپنے سے وابستہ کئے
رہتے تھے۔

۵) نسلی و خاندانی گروہ مذہبی حیثیت بھی رکھتا تھا

نسلی و خاندانی گروہ بڑی حد تک مذہب کے ابتدائی اعتقادات و
فرائض کو قائم کرتا ہے اس کے برعکس مذہب گروہ کی زندگی کو مکمل کر کے اس میں
اہمیت و تقدس کی نشان پیدا کر دیتا ہے۔ غیر محسوس قاتلوں سے قرابت اس زمانہ
کے مذہب کا اہل اصول تھا۔ مذہبی حیثیت سے نسلی گروہ اپنے میں محسوس اور
غیر محسوس دونوں قسم کے افراد کو شمار کرتا ہے۔ اس زمانہ کے مذہب کی اصل
خصوصیت وہ غیر محسوس ہستیاں ہیں جن سے لوگ خوف کھاتے، جن کی
خوشامد کرتے اور جنہیں ہندو سحر قابو میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بلکہ اصل
خصوصیت یہ ہے کہ ان کو قرابت دار خیال کیا جاتا ہے۔ ان سے گروہ کے افراد
ڈرتے ہیں لیکن ان کا احترام بھی کرتے اور ان کو عزیز بھی رکھتے ہیں۔ قرابت
جسمانی و روحانی دونوں طرح کی ہو سکتی ہے، گرجیسی گئی ہو یہ مجودوں اور ان کے
پرستش کرنے والوں کو ہم قوم کر دیتی ہے۔

توئی گروہ توئی گروہوں میں غالب خیال یہ ہوتا ہے کہ گروہ کے تمام
افراد میں ایک ہی خون ہے اور کوئی فطری شے کل گروہ کی

مورت اُٹلی ہے۔ مثلاً آفتاب چاند درخت حیوان وغیرہ۔ حیوان مورت رکھنے والے گردہوں میں سب سے زیادہ دیکھپ اور واضح بیان اسٹریپیا کے بعض قبائل کا ہے۔ جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ ہر نیا بچہ جو پیدا ہوتا ہے اس کے قالب میں گردہ کے کسی پہلے فرد کی روح موج ہوتی ہے۔ اور یہ مورت اولاً حیوانات نباتات آگ پانی چاند سورج ستاروں وغیرہ سے انسان بنے تھے ایسے گردہ جس حیوان کو اپنا مورت اُٹلی خیال کرتے ہیں ان کا بہت احترام کرتے ہیں۔ اور عموماً ان کے مارنے اور کھانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان میں جس قدر بھی مذہبی رسوم ہوتی ہیں ان کا صرف یہ منشا ہوتا ہے کہ نئے اور نوجوان افراد اس قرابتی سلسلہ کی اہمیت کو اچھی طرح سمجھ لیں جو ان کو ایک دوسرے اور تو کسی مورت سے متحد کرتا ہے۔ تو یہی دیوتا کی مورت کو اسی طرح گردہ کا ایک فرد خیال کرتے ہیں جس طرح کہ گردہ کے دیگر ذی روح انسانوں کو۔

پرستش اسلاف | تہذیب کے کسی قدر بلند مرتبہ پر اور بالعموم ان قرابتی اور خاندانی گردہوں میں جو قرابت کے سلسلہ کو ذکر سے منسوب کرتے ہیں، متوفی اسلاف کو گردہ کے غیر محسوس اراکین شمار کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی پرستش اسلاف آج کل چین جاپان اور قاف کے بعض قبائل میں بہت رائج ہے۔ زمانہ قدیم کے رومی ٹیوٹن کیلیٹ ہندو سب کے یہاں خاندان کے نسل اور قرابتی دیوتا ہوا کرتے تھے۔ رومیوں کے دیوتا "جینس" "لبرس" "پنیس" اور بعض اوقات فطری معبودوں کو مثلاً زیوس یا جیوپیٹر کو خاندانی اور قرابتی دیوتاؤں کے ساتھ ضم کر دیا جاتا تھا۔ اس طرح نسلی اور خاندانی تعلق ہر فرد کے لئے ایک مذہب بن جاتا تھا۔

مذہب گردہ کی تکمیل کرتا ارواح کے ساتھ قرابتی تعلق گردہ کو اس کے اُٹلی اقتدار کا ل اہمیت اور انتہائی بزرگی پر پہنچا دیتا ہے۔ گردہ والے یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ باوجود غیر محسوس ہونے کے یہ ارواح گردہ میں ہر وقت موجود رہتی اور اس کی حفاظت کرتی رہتی ہیں۔ اگر یہ

کائنات فطرت میں سے ہوں تو ان سے انسان کا محتاج فطرت ہونا اور ایک
 بہم طریق پر قدرتی قوتوں سے اس کی قرابت واری ظاہر کرتی ہیں۔ اگر
 یہ متوفی اسلاف میں تو ان کے متعلق گروہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ منور طاقتور اور
 اپنی اولاد کی رہبری اور رہنمائی کرتے رہتے ہیں۔ گروہ کے کسی بڑے
 بیرونی بزرگ کی حکمت شجاعت محبت حتیٰ کہ قوت میں بھی مرنے سے کوئی
 فرق نہیں سمجھا جاتا۔ معبودوں کا غیر محسوس ہونا ایک ایسی بات ہے جو ان کی
 قوت میں بعد و حساب اضافہ کر دیتی ہے۔ گروہ کے محسوس افراد قوی
 ہوتے ہیں لیکن ان کی قوت کا اندازہ ہو سکتا ہے گروہ کے زندہ بزرگ
 دانا اور عقلمند ہوتے ہیں لیکن اس امر میں وہ اور باقی گروہ سے بہت زیادہ
 آگے نہیں ہوتے۔ مگر غیر محسوس افراد کی قوت کا اندازہ نہیں ہو سکتا پرانے
 اسلاف کے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ ان کی عمر حد سے زیادہ طویل ہوئی
 ہو یا ان کی عقل و فہم مافوق العادیت ہو۔ کیونکہ جیل ان اوصاف کو بڑھا چڑھا کر
 دیکھنے کے لئے آزاد ہے اور ان کو اعلیٰ سے اعلیٰ تالیفوں کا جامع خیال
 کر سکتا ہے۔ لہذا مذہبی رشتہ گروہ کے اعلیٰ مویات کا مال ہونے کے لئے
 سب سے زیادہ موزوں ہے۔ ادیہی اس قابل ہے کہ ان کو ناند کر کے
 اعلیٰ ہاں پہنچائے۔

(۶) گروہ کی تقسیم و مراد صنف کے اعتبار سے

اگر چہ نسلی اور خاندانی گروہ ابتدائی اخلاق کے مطالعہ کے لئے بہترین
 ہیں لیکن ان کے علاوہ اور گروہوں سے بھی کچھ روشنی پڑتی ہے۔ عمر ایک عام
 بنائے تقسیم ہے اس اصول پر اگر سب سے سادہ طریق اختیار کیا جائے تو
 تین گروہ ہو جاتے ہیں (۱) بچے (۲) جوان لڑکے اور لڑکیاں (۳) شادی
 اشخاص گروہ اول و دوم میں حد فاصل بولے ہے گروہ دوم و سوم میں

قابل۔ عموماً ان جماعتوں کے لباس زیور اور بعض اوقات نمکونت و طرز زندگی میں بھی فرق ہوتا ہے، صنف کے اعتبار سے اگر تقسیم کرد تو مردوں کے کلب قابل لحاظ ہیں۔ بحر کابل کے جزائر میں ان کا آب بھی رواج ہے گو بعض آثار و علامت سے نظر سے اب جن سے عموم ہوتا ہے کہ پہلے یہ رتبہ میں بھی ن کار و اج تھا۔ اہل اوس کی یہ علوم ہوتی ہے نہ پہلے غیرت دی شدہ نوجوانوں کا ایک عام مکان ہوا تھا۔ سب عورتیں اور ستائیں مرد صحر میں کھائے پیتے اور رہتے تھے لیکن رفتہ رفتہ اکثر مرد اپنا وقت اسی مکان میں گزارنے لگے۔ یہاں انہیں کو ٹھہرایا جاتا تھا۔ جس زمانہ سے ہم بحث کر رہے ہیں اس زمانہ میں یہ مردوں کے انھیں بچنے بات ہیئت کرنے کا عام مرکز ہوتا تھا۔ اور اس لحاظ سے عام کے قائم کرنے اس کے ظاہر کرنے اور نوجوانوں کو پرانے قاعدے اور آداب و تہذیب سکھانے کا اچھا ذریعہ تھا۔ علاوہ ازیں بعض اوقات یہ مکان مردوں کی رسوم کے مرکز ہوتے ہیں۔ جس سے ان کو مذہبی اہمیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آخر میں صنفی کردہوں کی ایک قسم کے طور پر خفیہ جماعتوں کا بھی تذکرہ کر دینا ضروری ہے۔ قدیم زمانہ میں اس قسم کی جماعتیں مردوں ہی کے داخلہ تک محدود تھیں ان کی ابتدا شاید ان جماعتوں سے ہوئی جو عمر پر مبنی ہوتی ہیں بچپن سے جوانی میں قدم رکھنا ہی خود ایک پر اسرار بات ہوتی ہے۔ لیکن سن سبہ لوگ دائرہ کی رسموں سے ان اسرار میں ور بھی انہیں فکری دیتے تھے۔ اس موقع پر سوگ بھرے جاتے تھے موتی اسلاف کی کھوپڑیاں کام میں لائی جاتی تھیں تاکہ اس رسم کی سریت اور تقدس میں مزید اضافہ ہو جائے۔ خفیہ رکھنے سے اس کو اور بھی قوت حاصل ہو جاتی تھی اور یہ بسا اوقات اتحاد کے لئے محرک بن جاتا تھا۔ بالخصوص جس صورت میں کوئی ایسی غرض پیش نظر ہو جس کو مستعد لوگ ناجائز قرار دیتے ہوں بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ ان جماعتوں کو اپنے افراد پر بہت اقتدار حاصل ہوتا ہے حتیٰ کہ عدالتی کارروائیاں تک۔ یہ اپنے ہاتھ میں نے لیتی ہیں۔ مثلاً قرون وسطیٰ میں ایسی

ایک جماعت دہم کے نام سے مشہور تھی۔ بعض اوقات اس قسم کی انجمنیں نئی نوع انسان کے لئے سخت مفرب ثابت ہوتی ہیں۔

(۱) نسلی ورپر کروہوں کی اخلاقی نوعیت

اس ابتدائی حالت میں قبیلہ کے نوجوان بہو کو سیاسی مذہبی، قراہتی، پہلوؤں سے طمہ نہ خیال کرنا چاہیے۔ یہاں تو صرف یہ بات ضرور کے قابل ہے کہ یہ سیاسی مذہبی اور دیگر پہلو کس حد تک اخلاقی ہیں؟ اگر اخلاقی کے معنی یہ ہے جائیں کہ کروہ کو ایک باطنی خود عائد کردہ میار پر پرکھا جائے یا عادت و رواج کے برخلاف اس سے زیادہ طور پر پسند کیا ہو اور ہوا تو ظاہر ہے کہ اس قسم کے کروہوں میں اس کی نفس ابتدائی نشتر بسکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت جس قدر بھی میار ہوتے ہیں وہ کروہی کے ہوتے ہیں انفرادی ضمیر کون میں دخل نہیں ہوتا۔ ان پر عمل عادت ہوتا ہے۔ مرضی اور تمیز سے نہیں۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ فرد کے لئے یہ میار کوئی باہر سے آکر مقرر نہیں کرتا۔ ان کو ایک کروہ نے مقرر کر دیا ہے اور اس کروہ کا وہ خود بھی یک فرد ہے۔ ان کو ایک کروہ نافذ کرتا ہے اور اس میں وہ بھی شامل ہے۔ کردار پر سبکیا برا کئے وانا سزایا جزا دینے والا کروہ ہے جس میں اس کی بھی ایک رکن کی حیثیت ہے۔ ملک کا انتظام محنت و مشقت جنگ و عداوت مام کروہ کی ہودی کے لئے ہوتی ہے۔ کروہ جو کچھ کرتا ہے اس میں ہر فرد شریک ہوتا ہے۔ بات بالکل بڑی ہے۔ فرض کرو کہ زید عمر کے خلاف حکام جاری کرائے میں جھڑپتا ہے۔ اب جب خود اس کے نام پر احکام جاری ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ان کو خلاف انصاف کہے۔ بس کروہی زندگی کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ہر شخص ان میں سے بعض کام کرتا ہے بعض تعلقات رکھتا ہے اور عموماً ہر شخص کی ایک روش ہوتی ہے کیوں؟ اس سے کہ وہ کروہ کا فرد ہے۔ جو کروہ کام کرتا ہے وہی فرد کا شغل ہوتا ہے اور

جو معیار گروہ رکھتا ہے وہی ہر فرد کا معیار ہوتا ہے۔ کوئی شخص گروہ کے ساتھ
 لے کر اس کے جذبات میں شریک ہوئے بغیر کام نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ معبودوں
 اور سرداروں کی قیود محض فاضل ہوتی ہیں حقیقت سے بہت بعید ہے۔ قدیم زمانہ
 کے گروہ میں وہ جذبہ ہوتا تھا جو ایشیا و اوروں کے اس گیت سے ظاہر ہوتا ہے جس کو
 اُس شخص کے سامنے بطور شرط کے پیش کیا جاتا تھا جو باہر سے آکر شہر میں
 سکونت اختیار کرتا تھا۔

اُس سے نفرت کرو جس سے ہماری سلطنت نفرت کرتی ہے

اس سے محبت کرو جس سے ہماری سلطنت محبت کرتی ہے

مکن ہے باہر مکر رہنے کا جو مادہ فطرتاً انسان میں ہوتا ہے اس نے
 گروہ بندی کی شکل پیدا کر دی ہو۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ ایک زندگی ایک شکل
 ایک قسم کے خطرات ایک مذہب ہونے سے جو بہر دیاں اور جذبات پیدا
 ہوتے ہوں گے ال کا بڑا اثر ہوگا۔ اخلاق کا اس حالت میں وجود ہوتا ہے
 لیکن انسان کو اس کا احساس نہیں ہوتا صرف ضرورت اس امر کی ہے کہ
 اس کو احساس بھی ہونے لگے۔ دیوتا یا بزرگ مہارت کا مرتب ہیں۔ احترام منصف احترام حقوق ملک احترام فلاح عام
 سب اس نظام میں جمع ہیں۔ گروہی اقتدار و اتحاد بھی محض ظاہری نہ تھا اس کے
 متعلق ایک مشہور مصنف لکھتا ہے کہ ”گروہی اتحاد ایک مذہبی وہم نہیں جس سے صرف
 دل خوش کر لیا جائے۔ بلکہ یہ ان کے محسوسات میں اس قدر مضبوطی سے جڑ چکے
 ہوئے تھا کہ آئندہ چلکر ہی انسانی جذبہ کی بنیاد بن سکتا تھا۔ خود غرضی اور سرکشانہ
 جذبات کو گروہی بہر دی کا ایک ایسا جلی محرک و ہاتا رہتا تھا جو نفس کے اندر
 جوش زن رہتا تھا۔ چنانچہ یہ فرقہ بندی کی زندگی اقوام کے لئے مفید تھی۔

باب ۳

اجتماع قدیم کی عقلی اور تمدنی ترقی کے اسباب

کردار کی سطوح ثلاثہ

فرض کرو کہ ایک نوجوان محض کسب معاش کی خاطر کسی پیشہ کو اختیار کرتا ہے۔ اس کے اندر اس کو ہوش مندی اور تیزی سے کام کرنا پڑتا ہے۔ جو اس کی اغراض میں وسعت اور سیرت میں پختگی پیدا کر دیتی ہے۔ آخر میں اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو گدھوں کو ڈھونڈنے نکلا تھا اور بادشاہت مل گئی تھی۔ یا مثلاً وہ شباب کے جذبات سے متاثر ہو کر عقد کرتا ہے لیکن تاہل کی زندگی میں جانشین کو ایک دوسرے سے ہمہ جہت دی پیدا ہو جاتی ہے اور تعاون ناگزیر ہوتا ہے۔ اس سے اس کی زندگی ہمدرد اور نظر وسیع ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں واقعات ان اسباب کی مثال ہیں جو باعتبار نتائج کے تو اخلاقی ہیں لیکن انساں جان بوجھ کر اور اخلاقی مقصد کو پیش نظر رکھ کے ان کو اختیار نہیں کرتا۔

فرض کرو کہ خاندان میں اولاد ہوتی ہے۔ والدین سوچ سمجھ کر اس کے کردار کو قابو میں لانا چاہتے ہیں۔ اور اس قابو و اقتدار کے لئے ان کو

مازما احساس ہوتا ہے کہ خود غرضی یا تلون کے علاوہ کوئی معیار ہونا چاہیے۔ یا فرض کر کسی پوپار کے اندر منافع کی تقسیم پر شرکیوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ایمان داری کا سوال پیدا ہوتا ہے اور اگر ایک شریک دوسرے پر زیادتی کرے تو جرم کا سوال وجود میں آ جاتا ہے۔ یا فرض کر دو پوپار میں کسی قانونی دفعہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ اس وقت مسئلہ عدل کا شعور ہوتا ہے۔ یہ واقعات جس معنی میں اخلاقی ہیں پہلے پیرا گراف کے تحت یہ ایک قسم کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے حکم کو چاہتے ہیں۔ چنانچہ اسطو کہتا ہے کہ اخلاق کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں ہے کہ انسان سے بعض افعال صادر ہوں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ افعال خاص طریق پر صادر ہوں۔ یعنی صرف نتائج کا حاصل ہو جانا ہی کافی نہیں بلکہ ان کے لئے پہلے سے انسان کی نیت ہونا بھی شرط ہے۔ فعل کے نتیجہ کے متعلق پہلے سے ناکل کے ذہن میں یہ خیال ہونا چاہیے کہ یہ کسی اعتبار سے مناسب و خیر ہوگا اور اگر اس کا عکس ہے تو پہلے سے یہ خیال ہونا چاہیے کہ یہ خطا و شر ہوگا۔

لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ایسی صورتوں میں احکام دو طریق پر صادر کئے جاتے ہیں (۱) والدین یا تاجر اپنی ادلا دیا شاگرد کو اس امر کی تعلیم دیتے ہیں کہ دستور یا مسلمہ معیار کس طرز عمل کے داعی ہیں (۲) وہ خود ان قواعد اور محرکات پر غور کرتا ہے۔ پہلے طریق پر جو فعل صادر ہوتا ہے وہ اس اعتبار سے بلاشبہ اخلاقی ہے کہ اس پر ایک معیار کی رو سے حکم لگاتے ہیں اگرچہ وہ مسلمہ اور فرضی ہے۔ دوسرے طریق پر جو فعل صادر ہوتا ہے وہ پہلے کی نسبت زیادہ اخلاقی کہلانے کا مستحق ہے کیونکہ اس میں خود معیار پر بھی غور و فکر کیا گیا ہے۔ پہلا رواجی اخلاقیات کا طریقہ ہے اور دوسرا فکری اخلاقیات کا۔ اور دوسرا ہی صحیح معنی میں تعمیری طریقہ ہے۔

سطح ثلثہ اور ان کے کردار کی تین سطوح قرار دی جاسکتی ہیں (۱) پہلی سطح پزلی اور محرکات فطری ضرورتیں بعض امور کی داعی ہوتی ہیں۔ ان کے لئے ایک قسم کا کردار ناگزیر ہوتا ہے۔ خود اس کردار میں کم و بیش

عقلی اور تمدنی افعال پائے جاتے ہیں۔ یہ قوانین اخلاقی کے مطابق ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اخلاقی احکام اس کی رہنمائی نہیں کرتے۔ یہ سطح ہمارے اس باب کا بحث ہوگی۔ (۲) دوسری سطح پر کردار اجتماعی معیار کے ماتحت ہوتا ہے جس کی بنیاد کسی ایسی شعوری غایت پر ہوتی ہے کہ جس میں اجتماعی فلاح و بہود مضمر ہو۔ یہ سطح رواج کی ہے اور اس سے چوتھے باب میں بحث کی جائے گی (۳) تیسری سطح پر کردار ایسے معیار کے ماتحت ہوتا ہے جو اجتماعی اور عقلی دونوں ہو۔ اس سطح پر خود معیار کی تحقیق و تنقید کی جاتی ہے۔ یہ "خیر" کی سطح ہے۔ اس طرف جو ترقی ہوتی ہے اس کا خاکہ پانچویں باب سے انکھویں باب تک پیش کیا جائیگا۔

ان سطحوں کے محرکات میں بھی اسی قسم کے مدارج پائے جاتے ہیں۔ (۱) پہلی سطح کے محرکات مقصد سے غارت ہو جاتے ہیں انسان کو خوراک، شان و شوکت اور جنسی خواہش کے پورا کرنے کی جستجو ہوتی ہے۔ وہ نرمی و اعتدال، شجاعت و ہمت سے کام لینے پر مجبور ہوتا ہے۔ (۲) دوسری سطح کے کردار کا محرک کسی کسی اجتماعی خیر کی تلاش ہوتی ہے۔ لیکن انسان گروہ کی بہبودی کے لئے جو کام کرتا ہے اس کی زیادہ تر یہ وجہ ہوتی ہے کہ وہ بھی گروہ کا فرد ہے اور اپنی خیر و فلاح کو گروہ کی خیر و فلاح سے علیحدہ کیا نہیں کرتا۔ عقل اس کے افعال کی محض جزوی بلکہ پر زبیری مدد دیتی ہے۔ کیونکہ یہ زیادہ تر عادت و اتفاق پر مبنی ہوتے ہیں (۳) کامل انسانی حالت میں انسان نہ صرف اپنے افعال کے لئے پہلے سے نیت کرتا ہے بلکہ وہ ان کی قیمت کا اندازہ بھی کرتا ہے اور یہ بھی دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ کرنے کے قابل ہیں یا نہیں۔ وہ ان کو اس لئے کرتا ہے کہ یہ مناسب و خیر ہیں۔ وہ ان کو فہم و ادبی کی بنا پر پسند کرتا ہے اخلاقی ترقی سے بحث کرتے ہوئے ہم ان تینوں مدارج سے بحث کریں گے۔ زمانہ حال کے اخلاق میں تینوں موجود ہیں۔ گروہی زندگی میں صرف پہلے دو محرک پائے جاتے ہیں۔ اور خالی چہا تو گروہی زندگی سے پہلے ہی ہو سکتا ہے۔ جو ہماری بحث کا نقطہ آغاز ہے۔ اب ہم گروہی زندگی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

اس ذیل میں ہم ان قوتوں کو بتا دینا چاہتے ہیں جو اس کے اندر کام کرتی ہیں۔ تاکہ وہ عمل معلوم ہو جائے جس سے پہلی اور دوسری سطح تیسری کے لئے راستہ صاف کرتی ہے۔

اس عمل کی اہم ضروریات کی پہچان

فرد کو اپنا وجود برقی رکھنے کے لئے سب سے پہلے حصول غذا کی غرض سے کوئی پناہ دی جگہ بنانے اور دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بقائے نسل کے لئے بچوں کی پرورش اور والدین کی نگہداشت ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اگر فرد میں تبصہ کرنے کا نفع اور مخالفین سے چھیننے کی قابلیت ہے۔ اگر وہ مشترکہ غایت کے لئے اپنے ہمجنسوں سے متحد ہو سکتا ہے تو یہ اس جدوجہد میں اس کے لئے مفید ہوگا۔ ان ضروریات کے پورا کرنے کے لئے کہ وہ اپنی زندگی میں ہم انسان کو کاروبار جنگ و جدال، دشمن اور پرورش اولاد میں مصروف پاتے ہیں۔ وہ خوراک حاصل کرتے اور غنیمت کا مالک ہوتے ہیں۔ مکانات اور آلات بناتے ہیں، اپنے دشمنوں کو مغلوب کرتے اور انہیں غلام بناتے ہیں۔ بچوں کی حفاظت کرتے ہیں، رقص و سرود اور نشی و غیرہ سے اپنا دل بہاتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ جن میں سیاسی گوشتے اور والدین کی خصوصیات ایک ساتھ جمع ہیں اس کے علاوہ بھی کچھ حاصل کرتے جاتے ہیں۔ اپنے اندر سیرت کے بعض ایسے عناصر پیدا کرتے جاتے ہیں جو بجائے خود کو اخلاق نہ ہوں تاہم اخلاق کے لازمی اجزاء ضروری ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی شعوری توجہ کے بغیر خود فطرت ان میں اخلاقی ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ ^{ص ۱۰۰} اس لئے کہ وہ سکتے ہیں کہ یہ ذہنی عقل اور مستعد بنانے والا عمل ہے اگرچہ شعوری عمل اخلاق نہیں ہے۔ انسان کو ذہنی عقل اور مستعد بنانے میں فطرت جو ذرا

استعمال کرتی ہے اس میں سے غن کا ہم ذیلیں بن کر رہتے ہیں۔

انسان کو غنہ بنا کر زوال سے بچانے کے مسائل

کاروبار

پیشہ کی ابتدائی صورتیں مثلاً تجارتی اور دریائی جاوڑوں
 کا شکاروں میں زبردستی اور ہوشیاری کی ضرورت ہوتی
 ہے۔ اگرچہ جوئے انسان کو اس میں دیرینک معر فہ دیتی ہے وہ اس کی
 ذاتی فیکسی اور پہچان ہے جس کی بنا پر ہر ایک کو اس کے کو فیکسی
 قرار دیا ہے۔ اس میں ہر عین اور اس کی فیکسی اور بعض اوقات جرات
 دیکری کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن گھڑائی اور اس سے زیادہ ذراعت
 و تجارت کے شروع میں کامیابی کے لئے دورانیہ فیکسی اور استقلال کی
 بہت ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی کو اپنی خواہش کو عمل کے تابع کرنا
 پڑتا ہے۔ اس کو وہ عادتیں بن کر آتی ہیں جو سیرت کی بنیاد ہیں اور
 مختلف قسم کی لذتوں سے پرہیز کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ اس کو کل مقصود
 سے دور رکھنی ہیں۔ قدیم ایشیہ کہتے ہیں حاکم فرد کو گناہ اندیشی
 کے نتائج کا شکار ہو جانے سے بچانی ہے۔ ہر وہ ضرورت کے معنی
 شکار نہیں کرتا یا اس کے پاس اس کی فیکسی نہیں ہے جو اس کے
 قریبی مقصود کو کافی ہو تو کو وہ اس کو سمجھتا ہے مرنے دیتا ہے یہ قانون کہ جو
 بوئے کا وہ کائے گھا اس پر اس جی سے ملتا ہے کرتا جیہ اس زمانہ کے
 انسان پر انفرادی تنازع بننا میں کرتا ہے۔ تاہم بتدائی کو وہی زمانہ کی
 کے متعلق یہ کہنا تو قطعا غلط ہوگا کہ یہ کابل آدمی کے لئے بہشت تھی۔
 جلد جلد منتخیر ہوئے۔ لے جاکسی حالت اس زمانہ کی بہت اہمیت
 رکھتے ہیں۔ چونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں انسان کے لئے
 کس قدر دور اندیشی اور ہوشیاری کی ضرورت تھی۔ یعوبی چرواہے ہیں

اور عیسٰی شکاری بقیو بی کی پوشیداری عیسٰی کو جو اس باختمہ کر دیتی ہے۔ مگر ہے کہ اس زمانہ کے شخص کو عیسٰی کے ساتھ ہمدردی ہو۔ مگر اسے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ دور اندیشی دیگر اصول کی طرح اجتماعی اور قومی فائدہ کے لئے بھی استعمال ہو سکتی اور ذاتی غرض کے لئے بھی غالباً یونانیوں نے جب پہلے قمری چال کی کہ قوت کو تنہا کیسا ہو گا اس وقت ہر میز کو چوری اور چالائی کا دیوتا قرار دیا ہو گا۔ زرعت اور تجارت میں مذکورہ بالا پیشوں سے بھی زیادہ موثر منی اور دور اندیشی کی ضرورت ہے۔

ذہنی زندگی کو وسیع اور اس کی ترقی کو سرچ کر دینے میں تقسیم عمل کا بہت بڑا حصہ ہے۔ مگر سب ایک کام کرتے تو سب یکساں ہی رہتے اور اس صورت میں ادنیٰ سطح پر رہنا لازمی تھا۔ لیکن جب ضرورت انسان سے مختلف قسم کے کاموں کی داعی ہوتی ہے تو چھپی ہوئی قابلیتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں اور جو نہیں ہوتیں وہ پیدا ہو جاتی ہیں۔ خرافہ کی سب سے بڑی تقسیم تو وہ ہے جو مرد و عورت کے مابین ہوتی ہے۔ عورت گھر کے قریب رہ کر کام کرتی ہے۔ مرد دور جا کر شکار و کھ بانڈ وغیرہ کرتا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے بعض جسمانی اختلافات بھی پیدا ہو گئے ہیں۔ گروہ کی ابتدائی زندگی میں میر دوں یہ بہت ہی کم تقسیم عمل ہوتی ہے۔ صرف دو کام ایسے ہیں جن میں تقسیم نظر آتی ہے مسورہ اور لڑائی۔ لیکن وہاں کے کاموں اور ذرا عینی زندگی کی یہ سبب و سبب ہو جاتا ہے۔ ابتداءً تفریق خاندانوں کی پسند سے ہوتی ہے۔ چند انفرادی پسند سے نہیں ہوتی۔ مگر ہے کہ قرابتی تعلقات کی جگہ پیشہ کی ذات با قومیت لیے بعد میں ذات کے اعمال انفرادیت کے لئے سراہا ہو جاتے ہیں اور فرد کی آزادی کے لئے ان کا توڑنا ضروری

اور لازمی ہو جاتا ہے۔ صنعت و حرمت کام کی حیثیت سے صنعت و حرمت کا پورا اثر ہوتا ہے اس سے اگر قطع نظر بھی کر دی جائے تو تہذیب و ترقی میں ان کا نمایاں حصہ ہوتا ہے۔ کپڑا برتن عمدہ قسم کے آلات و اسلحہ ثقافت سے

بنی ہوئی جھوپڑیاں اور مکانات نمونہ شیعہ ملک نہیں دیکھو وہاں نشی و نشی و بنگار
ان سب میں ایک بات مشترک ہوتی ہے کہ یہ سب چیزیں جہاں پر یا اچھی نظم و
ترتیب کا ایک مرتع ہوئی ہیں۔ تاہم یکجا یا عنایت کو کچھ طے یا مٹی ٹھکانی یا پھر پر
کسی صنعت کو ظاہر کرنے سے ہیں اسے مشہور و دور رس کرنا پڑتا ہے۔ اور جب
ایک بار وہ اس کے بنالینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو پھر یہ کم از کم ایک مدت
تک ضرور باقی رہتا ہے اور جماعت کے مابول کو ایک جزو بن جاتا ہے۔
جو لوگ اس کو دیکھتے یا سنتے ہیں ان کے سامنے ایسے تصورات اور خیالات
رہتے ہیں جو زندگی کو زیادہ مہنی خیز اور اس کے ان غلہ کو بھر دیتے ہیں
علاوہ انہیں جو نظم و ترتیب صنعت کے بہتہ بخور اور ایک حد تک ہر فن
الطیف سے نفع پہنچا دیتا ہے اور بھی تو اس کا نام ہے۔ کیونکہ اخلاقیات
اور شکر جیسے اشیاء اس کے رد و پیدائش ہیں اور تقویت کے لئے نہایت
مہم کی چیزیں ہیں اس کا حکم اس کی طرف سے ملتا ہے۔ معافی کرنا انما حق ہے۔
تین ہفتی انسان یا کم سن جس سے کسی حالت میں جب کہ قانون
اس کی طبیعت کے خلاف ہو یہ قوت کو ناکام کرنا کہ کچھ کو قانون کے مطابق
عمل کرنے کے لئے اس سے محروم ہے۔ یہود و نصیب کی طرح انسانیت میں بھی خود
فعل سے باہر اس طرح سے دوسرے نصیب ہوئی ہے۔ لیکن صنعت کا بھی
ایک اصول اور قانون ہے۔ یہاں پر اس کے اصول و ضوابط ہیں۔ جس سے
انسان یا کم سن بچہ نہ اس کے نصیب و مامور کے لئے تربیت پاتا
ہے جہاں تک اس کے قانون کے لئے اس کے لئے دوسرے کے مطابق ہونے
کے بجائے مخالف ہو۔

بنگ اور میاں کے بجائے یہ اس کو ابھارتے

اس میں اس کے انتہائی مسائل ہیں مگر وہاں کو تے ہیں۔

مثلاً جماعت دینیہ میں قوت و تصور کہ ان میں کو صنعت و حرفت
کی طرح غیر اخلاقی یا بد اخلاقی ہے۔ یہ سب چیزیں اس کے لئے بھی استعمال کر سکتے

ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ ایک اور امر ہے کہ اس کے لئے نہایت مفید ہوتے ہیں

انسان کو متمدن بنانے والے انشا و مسائل

تعاون اور باہمی امداد و ہمانیت شجاعت اور زبردگی کی نصب العینیت کو ترقی دینے میں جنگ اور صفت و حرنت کو جو دخل ہے اس کے علاوہ بھی ان میں ایک ایسا مشترک جز نظر آتا ہے جس کی بنیاد پر یہ سب کے سب اخلاقی کی زبردست اجتماعی اساس ہیں۔ یہ متمدن اور خوش مند بنانے والے مسائل ہیں۔ باہمی امداد و اعانت ہی ان میں کامیابی کی بنیاد ہے۔ جو شخص کسی جماعت سے تعلق نہیں رکھتا اس کی حالت ٹوٹے ہوئے ہاتھ کی سی ہوتی ہے۔ جو فرقے ساتھ مل کر کام کرتے یا متحد ہو کر حریف سے مقابلہ کی قابلیت رکھتے ہیں وہ فطرت اور دشمنوں کے مقابلہ میں بہت جلد کرنے میں زیادہ قوی ثابت ہوتے ہیں۔ مشترک صنعتی کاروبار اس قسم کے اتحاد کو ممکن کر دیتے ہیں۔ اشتراک عمل سے اشتراک غایت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر جزو کل کی کامیابی سے دلچسپی رکھتا ہے مشترک غایت کل کو قابو میں رکھتی ہے اور متحدہ اغراض باہمی ہمدردی کا باعث ہوتے ہیں۔ لہذا اتحاد کل اجتماعی بہیار اور اجتماعی خیالات پیدا کرنے کے لئے فطرت کا سب سے موثر ذریعہ ہے۔

اتحاد عمل صفت و حرنت قدیم زمانہ میں تہاد و انشیا کا دائرہ اس قسم کا رہا تھا جیسا کہ میں آج کل سہے اور نہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے زمانہ کے انسان ایک دوسرے کے دست نگر ہیں۔ تاہم کام بہت کچھ باقاعدگی سے ہوتا تھا اور نتائج محنت بڑی حد تک مشترک ہوا کرتے تھے۔ ایسا گروہ جس کی بسر اوقات صحرائی یا دریائی جانوروں کے شکار پر تھی اس میں چھوٹا شکار تو انفرادی طور پر کر لیتے تھے لیکن بھینے یا ہرن وغیرہ کا شکار سارا فرقہ مل کر کرتا تھا۔ شکار کے لئے صبح سویرے آگ روشن کی جاتی تھی۔ اس وقت بہرہادر کا آنا ضروری تھا۔ جو شخص اس موقع پر جماعت کی روانگی سے پہلے نہ آتا اس کو بعد میں

لمن و تشیع سے پریشان کیا جاتا۔ بڑی ٹھیلوں کا شکار بھی مل کر کیا جاتا تھا۔ افریقہ میں آج کل بھی بڑے جانوروں کا شکار اسی طرح ہوتا ہے۔ جو کچھ گروہ شکار کرتا ہے، وہ انفرادی نہیں بلکہ گروہ کی ملک ہوتا ہے۔ گلابانی میں گم از گم ایک حد تک تو اتحاد مل کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کو جنگی جانوروں کے حملوں اور اس سے بچنے کے لیے زیادہ فوٹناک شے یعنی انسانی وٹیروں کی دستبرد سے محفوظ رکھ سکے۔ اس کے لیے بہت سے آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ضروری ہوتا ہے کہ محافظوں کی جماعتیں بکوں کے گروہ کھومتی رہیں۔ نگہبانی اور حفاظت میں اتحاد مل رہے اور انفرادی میں مشترک دیکھی ہو۔ یہ تمام ضرورتیں خیمہ میں رہنے والوں کے اتحاد و اتفاق کو قوی کر دیتی ہیں۔

زراعتی زندگی میں بھی بعض حوالے سے فرائض ہیں و فائدانی اور قبائلی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں ایسے حوالے بھی کارفرما نظر آتے ہیں جو انفرادیت کا باعث ہوتے ہیں اور جن کی انتہا انفرادی طبیعت اور انفرادی جائیداد پر ہوتی ہے۔ گلابانی کی زندگی کی طرح اس میں بھی کھیتوں اور مویشیوں کو انسان و حیوان کے ملا سے بچانا ضروری ہے۔ اس کی قرار واقعی حفاظت جماعت ہی کر سکتی ہے۔

اتحاد مل لڑائی میں لڑائی اور خونبہا کے مسائل قبائل دشواری میں خواہ کتنی ہی افریقہ کیوں نہ پیدا کرتے ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ غیر متحد گروہوں کو متحد کر دینے کا بھی بہت بڑا سبب ہوتے ہیں۔ گروہ کے افراد کے سامنے حالت جنگ میں دو ہی چارے پیش ہوتی ہیں۔ یا تو متحد ہو کر دشمن کا مقابلہ کریں یا صفِ دشمنی سے سٹ جائیں۔ مدافعت یا توہین و ضرر کا بدلہ لینے کی ضرورت باہمی امداد کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ قدیم زمانہ میں گروہ کے لیے زمین حاصل کرنا گروہ کے لیے مال غنیمت حاصل کرنا اور اگر گروہ کے کسی فرد کی توہین ہو جائے تو اس کا بدلہ لینا یا محوم لڑائی کے اسباب ہو کرتے تھے۔ اس میں قابلِ لحاظ یہ بات ہے کہ گولڈانی سے انفرادی نفع بھی ہو سکتا ہے تاہم زیادہ اسکان ضروری کا ہوتا ہے، اگرچہ گروہ کو

اس سے نفع ہو کسی کے خون کا بدلہ لینے میں گروہ کے اکثر افراد کو اس سے کوئی خاص دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کا جو شش انتقام محض ہمدردی پر مبنی ہوتا ہے۔ مٹی کا ایک معنف تو کہتا ہے کہ شاید اخلاقی جذبہ کی بھی یہ سب سے پہلی بنیاد ہو۔ اس وقت جذبہ انتقام کے اشتعال کا باعث یہ ہوتا تھا کہ گروہ کا خون بہا یا گیا یا گروہ کی عورتوں کی بے عزتی کی گئی لہذا اس گروہ انتقام پر تل جاتا اور حریف کے مقابلہ میں زیادہ اتحاد و اتفاق سے لڑتا۔

”حالت امن میں تو جس کو چاہیے اپنا رفیق بنا، مگر میدان کارزار میں جو شخص تیرا قراہتی نہیں اسے اپنا دشمن ہی خیال کر“

رفقائے جنگ جو نیک حریف کے مقابلہ میں ایک ساتھ برسرِ پیکار ہوتے ہیں اس لئے ان کا مقصد مشترک ہوتا ہے اور وہ باہمی امداد و حفاظت جو یہ ایک دوسرے کی کرتے ہیں ان کو ٹھوڑی دیر کے لئے یکدل دھجیاں بنا دیتی ہے۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اویسیس اگامینون کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ یونانیوں کے لشکر کو فرقہ وارانہ اور برادری کے اعتبار سے ترتیب دے تاکہ ایک بھائی دوسرے بھائی کو دیکھ کر جوش میں آئے اور ہر وقت ضرورت قرار واقعی امداد کرے۔ لیکن یہ اثر دو طرفہ ہے بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ خوئی تعلق جو گروہ کا رابطہ اتحاد سمجھا جاتا ہے ممکن ہے اکثر حالتوں میں یہ ایک بعد الوقوع نکتہ اور محض خیال ہی خیال ہو۔ اور اس خیال کی غرض صرف اس اتحاد کی توجیہ ہو جو دراصل مشترک جدوجہد کی بنا پر ہو گیا تھا۔

فنون ایک متمدن آبادی ہمدردی و تعاون فنون سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم بنانے والے عامل کی ایک بعض افعال تو فطری ہوتے ہیں لیکن اکثر کسی خاص اجتماعی حیثیت سے غرض کے پورا کرنے کے لئے کئے جاتے ہیں اور عموماً گروہ میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ شکاری اور جنگی رقص

میں ڈرامے کے طور پر شکاری یا جنگ کے کل واقعات کی نقل ہوتی ہے۔ لیکن ان کے متعلق یہ خیال کرنا کہ یہ محض تفریح کے خیال سے کئے جاتے ہیں۔

صحیح نہ ہوگا۔ شہ یا لڑائی کے بعد اس قسم کا رقص میں لئے ہوتا ہے کہ سارے گروہ کو کامیاب شہکاری یا نافع سپاہی کی کامیابیوں کا نظارہ ہو جائے اور اس طرح سب مل کر فتح پر خوش ہو سکیں اور مشترک طور پر اپنی غنیمت سے فائدہ اٹھائیں۔ ہم سے پہلے جو رقص ہوتے ہیں ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شہکاری یا سپاہی کے ہاتھ ہر کی قوت سے مضبوط ہو جائیں۔ ایسے پورے پر ذرا ذرا سی بات بھی نہایت ہوشیاری سے کی جاتی ہے اور اس طرح کو یہ سارا گروہ تیاری میں شریک ہو جاتا ہے۔

سردیں بھی ہی تھک کر دینے والی قوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے کے ساتھ مل کر گانے میں ایک قسم کی تبدیلی پھر دی پیدا ہوتی ہے جو شاید دیگر فنون لطیفہ میں اس قدر نہیں ہوتی۔ رقص کی طرح اس میں اول تو سال لگ جاتا ہے۔ سال لگنے کے بعد باہمی پر مبنی ہے۔ اس سے خود تباہی بھی بہت زیادہ قوی ہو جاتا ہے۔ قہیم قہری یا زنگاروں میں اکثر ایک نشو و نما آتی ہے جن میں بہت سے آدمی ایک پتھر کو سرکار بنے ہیں ایک شخص کھڑا ہوا ان کی جمیع کوششوں کے ساتھ سال لگ رہا ہے۔ اب خواہ سال مشترک کی ضرورتوں کا نتیجہ ہو یا اس کے اثر کی توجہ محض غصہ یا توجہ پر ہو سکتی ہو۔ مین اس میں شک نہیں کہ جب چند آدمی مل کر سال کے ساتھ کام کرتے ہیں یا رقص دوسروں میں مشغول ہوتے ہیں تو کام بہت ہی اچھا ہوتا ہے اور وہ خود اس سے لذت اندوز ہوتے ہیں۔ سال کے علاوہ نغمہ میں امتداد اور لے کا بھی اثر ہوتا ہے۔ جب قبیلہ کے لوگ مل کر گاتے ہیں اس وقت ان کا باہمی ہمدردی اور اعانت کا احساس بہت ہی زیادہ ہوتا ہے اس زمانہ میں اس کا تجربہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ قومی ترانے گائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اسرائیلی قبائل کی او خالی تقریبات نبی اسرائیل کی مقدس دعوتیں اہل یونان کی خفیہ محفیس اور عام جلسے مختصر یہ کہ ہر قوم ہر فرقہ و قبیلہ کا جب جلسہ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ قومی و مذہبی ترانے ضرور ہوتے ہیں۔ ان سے اکثر گروہ والوں کے قلوب جوش سے لبریز ہو جاتے ہیں اور وہ مشترک غایت کے لئے جان تک دینے کے واسطے

تیار ہو جاتے ہیں۔

جس آواز میں تال، اور ترنم ہوتا ہے اس میں فطرتاً ایک متحد کردینے والی قوت ہوتی ہے۔ جن سادہ لفظوں میں اس کے علاوہ اور کوئی خوبی نہیں ہوتی لیکن قدیم زمانہ میں عشق راگ ہی نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ فرقہ کی تاریخ اور آبا و اجداد کے کارنامے بھی اس کو سمجھنے میں مدد دیتے جاتے تھے۔ جس سے ہر شخص دوسروں کی متحد کردینے والی قوتوں میں ایک قوت کا اور اعلا تر ہو جاتا ہے۔ یہی کردہ اس داستان کو سن کر کردہ کی فتوحات پر مسرور اور اس کی ناکامیوں سے رنجیدہ ہوتے تھے۔ ہر شخص کو احساس ہوتا تھا کہ قبیلہ کی تاریخ میری تاریخ ہے اور قبیلہ کا خون میرا خون ہے۔

(۴) خاندانی زندگی کا کل تصور

خاندانی زندگی جس حد تک جدت پر مبنی ہے اس کو نصاب کے ساتھ شمار کرنا چاہیے جو انسان کے عائلی و تمدنی بننے کا باعث ہوتے ہیں۔ اس میں مختلف جہتیں سمجھ کر رہنے میں جنسی خواہشیں سرور و عورت کو یکجا کر دینی ہے۔ آئندہ رشک کا مادہ اور قبضہ کی فطرتی خواہش جانیئین کے تعلقات کو نکھلی اور ودائی کر دیتی ہے۔ اولاد کی محبت والدین کو متحد کر دیتی ہے۔ اور اس طرح اس خاندانی کردہ کے تمام کا باعث بنتی ہے جس کا گزشتہ باب میں ذکر ہو چکا ہے۔ یہاں ہم عام کردہ کے تعلقات سے قطع نظر مر کے نہ و نہ پڑی اور والدین و اولاد کے نسبتاً خاص اور قریبی تعلقات پر بحث کریں گے۔ وہ بعد ازاں چھپنے بہت ہی ظاہر ہوں گی جن میں ہر ایک کے مستقل بحث پر سرے چھ دیں ہوں گی۔ جب جنسی خواہشیں شعوری زندگی کے عام اثرات کے تابع ہوتی ہیں تو اس کے نیکی اثرات بالکل ظاہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ نسبت اس کے اظہار کی نسبت بلند صورت ہے۔ جذبات جنسی سے متاثر ہو کر گونگے اور بزدل عاشق سے بھی عمدہ خیالات اور مردانہ افعال ظاہر ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ عورت کو شادی پر راضی

کرنے کے لئے اسی سے موافقت پیدا کرنے اور اس کو خوش کرنے کی کوشش ہوتی ہے وہ تمدن بنانے کا ایک نہر دست سبب ہے۔ اگر دنیا عاشق کو محبوب رکھتی ہے تو ظہر ہے کہ، شوق پسند یہ چیزوں میں سے ضرور ہے۔ عین میں اور تو میں بھی شریک ہو جاتی ہیں۔ جنہی محبت شدید ہوتی ہے مگر چونکہ چاہی ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ محض دھنی ہو لیکن خاندانی زندگی زیادہ، استقلال کی طالب تھی۔ اور محض جنسی کشش سے وہ استقلال مائل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے مذہب و سوسائٹی اور اخلاق کے قوی اثرات اس کو مکمل بنانے کے لئے کافی تھے۔ غالب گمان یہ ہے کہ شوہر کی جائز بی اغراض خاندانی زندگی کے قیام کرنے میں زیادہ عقیدہ ثابت ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے لئے غریزی بحال ہوتی ہر طرح و فساد ہوتا ہے۔

مگر اس ذیل میں سب سے زیادہ موثر وقت ارادہ کی محبت ہے۔ اس کا والدین اور اولاد دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ غربت کی ان فوٹوں میں سے جو نسلی ہمدردی کو بڑھاتی ہیں غالباً یہ وقت سب سے زیادہ کام کرتی ہے۔ احساس ذمہ داری کی ترقی میں بھی اس کو بڑا دخل ہے یہ علی سم کے حیوانات اور انسانی زندگی دونوں میں محبت کے لئے ایک بڑا محرک ہوتی ہے۔ تنازع البقا میں محبت امداد جو اہمیت جتنی بہت اس کو مدد لینے والے بڑے موثر پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ یہ بچپن میں جو اپنے انڈوں کی حفاظت نہیں کرتیں ان کی نسل صرف اس طرح بانی رہتی ہے کہ وہ بے حد انڈے دیتی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں جو نسبت اپنے انڈوں کی زیادہ خدمت کرتی ہیں ان کے انڈے کم ہوتے ہیں۔ پھیلیوں کے اکثر اقسامی سگڑوں نہیں بلکہ ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں آتے ہیں۔ یہ ہیں۔ ایک نامی ایک چھٹی ہے جو بہت ہی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ مگر چونکہ پیدائش کے بعد یہ چند روز تک اپنے بچوں کی حفاظت کرتی ہے اس لئے اس کے انڈے کم ہوتے ہیں یہ ایک وقت میں صرف ہیں اس لئے تک انڈے سے دیتی ہے۔ وہ پرندے اور جانور جو اپنے بچوں کی خبر داری زیادہ کرتے

ہیں ان کے بچے کم ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ والدین کی حفاظت مفید ہی نہیں بلکہ اعلیٰ انواع کی پیدائش کے لئے قطعاً ضروری اور ناگزیر ہوتی ہے تنازع للبقا میں جن جاندار مخلوقات کے نشوونما میں زیادہ دیر لگتی ہے ان کا وجود اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ والدین کی خبرداری اور حفاظت بھی اسی قدر زیادہ نہ ہو۔ وہ جسمانی کمالات جو جوان بوجہ بنا دیتے ہیں عالم طفولیت میں اگر ان کی کافی طور پر محبت سے پروا نہ کی جائے تو اس کے لئے ہلکے ثابت ہو سکتے ہیں۔

رہا یہ کہ آیا اولاد کی محبت ہی والدین کی بچائی کا باعث ہوئی ہے یا یہ کہ اس کے اور بھی اسباب ہوئے ہیں اس بارے میں ہم کو اولاد کی محبت کے اثرات پر طول دینے کی ضرورت نہیں صرف قابل غور امر یہ ہے کہ والدین کی محبت ہی میں بچہ خوش سمجھا لگتا ہے۔ اگر کوئی ماحول اس پر اثر کر سکتا ہے تو وہ ہمدردی اور محبت کا ماحول ہے۔ خود والدین پر اس کا بھرا اثر ہوتا ہے۔ ان پر زندگی کی اہمیت روشن ہوتی ہے۔ خود غرضی جاتی رہتی ہے۔ اور دوسری طرف اس کی اہمیت کو بھول جاتے ہیں۔ دنیا کا اخلاقی نظام بہت گمن ہے کہ آئندہ چل کر بعض وسائل انسانی کو بے سود قرار دے کر ترک کر دے۔ لیکن اولاد کی محبت کو وہ اس طرح فضول سمجھ کر نہیں چھوڑ سکتا۔

پہلی سطح کی اخلاقی تعمیر

ظاہر ہے کہ اس سطح پر اثرات و کردار مقصد و غایت کے اعتبار سے اخلاقی نہیں ہوتے اور نہ کس حیثیت سے ہم نے ان سے بحث کی ہے بلکہ یہ بلحاظ نتائج کے اخلاقی ہوتے ہیں۔ یہ زندگی کو زیادہ معقول و منصف یعنی اور پہلے سے زیادہ اجتماعی کر دیتے ہیں۔ کردار کے شعوری انقباض اور پرکھ کے لئے ان کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قوی یا اثرات میں تقسیم کے ہو سکتے ہیں حیاتیاتی

اجتماعی اور نفسیاتی۔ یہ اس قسم کے نفسیاتی افعال نہیں ہوتے ہیں جن کو ہم صحیح معنی میں اخلاقی کہتے ہیں۔ چونکہ اخلاقی افعال کے لئے اچھا نتیجہ ہی نہیں بلکہ اس کی نیت ہی ضروری ہوتی ہے۔ بعض افعال میں جیسا کہ مفسر زیادہ بتاتا ہے مثلاً رخص و سرو دیا ان سے بھی سادہ افعال مثلاً حفاظت اولاد وغیرہ جس حد تک یہ افعال خالص جلی ہیں ہم ان کو اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ بعض افعال سے خاص ذہانت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً زراعت صنعت وغیرہ ان کا مقصد بھوک کا رفع کرنا یا دشمن کے مقابلہ کے لئے ہتھیار ڈالنا وغیرہ ہوتا ہے۔ یہ غایتیں ایسی ہیں جن کو ہماری جسمانی یا جلی فطرت عالم وجود میں لاتی ہے۔ جب تک بعض انھیں کو غایت خیال کیا جائے گا اور دوسری غایتوں سے مقابلہ کر کے جانچ اور پرکھ کر پسند نہیں کیا جائے گا اس وقت تک یہ بھی صحیح معنی میں اخلاقی نہیں ہو سکتیں۔

یہی حال جذبات کا ہے بعض جذبات محض جلی ہوتے ہیں۔ مثلاً بہت ہی ابتدائی حالت میں محبت اولاد یا بہار وری محض ایک ستیدی احساس ہونے کی حیثیت سے پیش و غضب وغیرہ کہ جب تک یہ اس ادنیٰ سطح پر ہیں جس سے محض جسمانی جوش ظاہر ہوتا ہے اس وقت تک یہ اخلاقی کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔ مگر پھر بھی یہ جس جوش اور گرمی کا بند، ہونے کی حیثیت سے بہت ہی اہم ہیں جو زبردست محرک قوتوں میں مہربانی شعوری مخالفت اولاد اور مخالفت شر کو حاصل ہوتی ہیں۔

آخر میں ہم اس قدر اور کہے دیتے ہیں کہ تعاون اور باہمی امداد بھی اس حد تک اخلاقی نہیں ہے جس حد تک یہ محض مشترکہ فائدہ یا مشترکہ نفع کے خیال سے عمل میں آتی ہے اور محض جلی یا محض لین دین اور بدلہ ہوتا ہے۔ صحیح معنی میں صاحب خلاق ہونے کے لئے تموری ہے کہ دوسرے دن کے خطرے کا کوئی خیال ہمارے ذہن میں نہ ہو اور اس لئے ہم امداد کریں۔ یا عام نفع کو پیش نظر رکھ کر ہم کسی کام میں شریک ہوں اور اعانت کریں۔

گویہ اعمال شعوری طور پر اخلاقی نہیں ہیں تاہم اس میں شک نہیں کہ اخلاق کا

اساس ضروری ہیں۔ بقائے انسانی کے لئے جو افعال ضروری ہیں اور ان افعال کے ساتھ جو جذبات وابستہ ہیں ان کو اخلاقی زندگی کی جو خیال کرنا چاہیے۔ بسا اوقات تہذیب کے بلند مدارج میں جب کہ کردار کو صائب بنانے میں اجتماع کے تمام اخلاقی قوانین اور تعلیم و تعلم بیکار ثابت ہوتے ہیں تو عمل تعاون اور خاندانی زندگی کے یہ ابتدائی وسائل اپنی قوت کا اظہار کرتے ہیں۔ اجتماع اور اخلاق ان کی راہ اختیار کر کے اس پر مزید ترقی کرتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ ہمدرد و مستقل اور ذہنی کردار کی بنیاد کے لئے ہمیشہ قائم رہیں۔



باب

اخلاقی گروہ۔ دستور یا رواج

گزشتہ باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ جبلت کی مدد سے ہی قومیں انسان سے وہ افعال کراتی ہیں جن کی بنا پر وہ اپنے ہمجنسوں سے تھک رہے ہو کر منزل ترقی پر گامزن ہوتا ہے۔ اب ہم ان عوامل سے بحث کرتے ہیں جن کو اجتماع ان مقامات کی تکمیل کے لئے استعمال کرتا ہے اور کردار کی اس نوع سے بحث کرتے ہیں جو حوالہ اجتماع کی قدیم شکلوں کے ساتھ رہنا ہوتی ہے۔ اجتماع قدیم کی ترتیب گروہ بندی کے اصول پر تھی۔ چونکہ گروہ کا جز ہوتا ہے اس لئے ہم اس کردار کو گروہی اخلاق کہہ سکتے ہیں۔ نیز گروہ دستور کے اثر سے افراد کو اپنے زیریں رکھتا ہے اس لحاظ سے اس کردار کو دستوری یا رواجی اخلاق کے نام سے بھی موسوم کر سکتے ہیں۔ باب۔ حق کی بناء میں ہم کہہ چکے ہیں کہ دستوری یا رواجی اخلاق کردار کی دوسری سطح پر ہوتا ہے لہذا یہ کردار کی دوسری سطح ہے۔

رواج کا مفہوم اس کی قوت و رائل

رواج کا مفہوم۔ | باب دوم میں گروہوں کی مختلف شکلیں بیان کی گئیں۔ جہاں کہیں

انسانی گروہ اس طرح بود و باش رکھتے ہیں ان میں چند ایسے قاعدے ضرور نظر آئیں گے جن پر گروہ کا ہر فرد عمل کرتا ہے۔ ان میں بعض کی بنیاد افراد گروہ کی محض جسمانی ہوتی ہے مثلاً جیسے تمام بچپن میں تیرتی ہیں۔ لیکن ایسے قاعدے بہت ہی کم ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ وحشی و تمدن ہر دو اقسام کے طریق زندگی میں انسانی گروہ کا ہمیشہ حصہ غیر جلی ہوتا ہے۔ ہر گروہ میں اگل کے چند کسم طریقے رائج ہوتے ہیں۔ ان کو ہر فرد تسلیم کرتا ہے اور ہر نسل اپنے متاخرین کو وہ عیسیت کرتی چلی جاتی ہے۔ ان طریقوں اور قاعدوں کو دستور یا رواج کہتے ہیں۔ ان کی عادات سے بھی تعبیر کی جاسکتی ہے۔ لہذا عادت سے ایک بات ان میں یہ زیادہ ہوتی ہے کہ ان کے اندر گروہ کا یہ فیصلہ مضمر ہوتا ہے کہ ان پر عمل کیا جائے گا ان کے عمل کے ساتھ گروہ کی مافیت وابستہ خیال کی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے تو کل گروہ اس کی مخالفت کرتا ہے۔ بچپن ہی سے مشق کرائے جاتے ہیں۔ اور اہم موافق پر خاص طور سے دہرائے جاتے ہیں۔ رواج کی قوت دہم لوگ مذہبی اشخاص، طبائے سردار یا ضعیف العمر بویاں ان کی مخالفت دنگراں ہوتی ہیں۔ ان کو فروغی تغیرات نئے رواجوں کے خلاف اور تہذیب دستوروں کی تشریح کا اختیار ہوتا ہے۔ اگر صحیح معنی میں ان کی پشت پر سناہ سارے گروہ کی پیچہ قوت ہوتی ہے۔ اور اس میں وہ قدرندہ افراد ہی شامل ہیں جو تے بلکہ گروہ کے ہوتی ارکان اور تو کئی دیوتا ہی شامل ہوتے ہیں۔ یہ گروہ محض انفرادی شخصیتوں کا مجموعہ ہی نہیں ہوتا بلکہ بہم طریق پر کل اجتماعی عالم اس میں داخل کیا جاتا ہے۔ چونکہ گروہوں کی کوئی مکمل و ابتدا معلوم نہیں ہوتی اس لئے یہ ان کو فطری اشیا محسوس ہونے لگتے ہیں۔ قدما کا پاس رواج اور مابعد کا وہ احترام فقہات جس کی رو سے رد اقبیہ سے لے کر اسپنسٹر تک فطری زندگی کو معیار اخلاق خیال کرتے آتے ہیں ان دونوں کے مابین محض مماثلت ہی نہیں بلکہ اس سے عمیق تر تعلق ہے۔ مگر رواج کو معیار اخلاق قرار دینے کے لئے ایک امر اور بھی موشیہ ہے۔ کہ اس قسم کے قوانین پر فرقہ کے تمام افراد سے عمل پرا

ہونے کی امید کی جاتی ہے۔ ان کے آباؤ اجداد ان پر مل کر کے عیش و راحت سے اپنی زندگی بسر کر چکے ہیں۔ اب یہ کیا ضرور ہے کہ یہ فطری قانون نباتات و حیوانات ہی کے قوانین ہوں۔

اصل رواج سمت۔ رواج کئی متعدد ہر وقت اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

ان میں اولاً تو وہ افعال ہیں جن کو انسانی جبلت اور فطری ضرورتیں کراتی ہیں۔ بعض طریقوں پر عمل کر کے انسان کامیاب ہوتا اور بعض سے ناکام رہتا ہے۔ وہ کامیاب طریقوں پر حال ہونے کی عادت ہی نہیں ڈالتا بلکہ اپنی ناکامیوں کو بھی ذہن نشین رکھتا ہے۔ کامیاب طریقوں پر اپنی پسندیدگی کی ہر مثبت کر کے انھیں کے حوالہ کر دیتا ہے اور ساتھ ہی ناکام طریقوں سے اپنی ناراضی بھی ان پر ظاہر کر دیتا ہے۔

خوش قسمتی اور بد قسمتی کے خیالات اس میدان کو اور بھی قوی کر دیتے ہیں۔ انسان دُشمنی ہو یا مہذب کامیابی و ناکامی کے خالص عقلی نظریہ ہی پر اس کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ ایک شخص ایک کام کے لئے بہترین تدابیر اور انتہائی مساعی اختیار کرتا ہے لیکن انجام کار ناکام رہتا ہے۔ اس کے برعکس بعض اوقات ایک شخص بغیر کسی محنت و مشقت کے عظیم الشان کامرانی حاصل کر لیتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان تار و دھاتا کسی محبت میں گرفتار ہو جاتا ہے، گرم نے قسمت کے چٹن ایک سر پرست زاید جرمی کے مقولے کہا دھمیں اور ضرب الشلیں نسل کی ہیں۔ خوش قسمتی اور بد قسمتی دونوں کو آسانی تو توں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور کوئی نامبارک واقف شخص اتفاقی ہی خیال نہیں کیا جاتا۔ ایک جہاز جو کہ روانہ ہو کر راہ میں طوفان سے دوچار ہوتا ہے۔ یا تیرہ اشخاص میں سے ایک بیمار پڑ جاتا ہے تو کہتے ہیں کہ اگر آئندہ اسی قسم کے حالات جمع ہوئے تو ایسے ہی واقعات رونما ہوئے، چونکہ گروہ کی عافیت ہر فرد کے افعال سے وابستہ خیال کی جاتی ہے اس لئے اس کی نگہداشت کو گروہ اپنے ذمہ لیتا ہے اور کہ دارکن شخص کا ذاتی معاملہ نہیں رہتا، بلکہ اس کو رواج کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ قدیم زمانہ کے اہم قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی تھا کہ

افراد نیک فانی کیے کا مکر کرنے اور بد فانی کے امور سے محترز رہنے پر مجبور کئے جائیں تاکہ ایک دو شخصوں کی درجہ سے سارا قبیلہ مور و آفات نہ ہو۔ اس زمانہ میں یہ خیال عام طور سے رائج تھا کہ کسی فعل کی بد فانی محض فاعل تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ اس کا اثر گرد و گئے دیگر افراد پر بھی پڑتا ہے۔ یہ یقین عام تھا کہ ایک شخص کے فعل بد سے سارا گرد و دین سے بے دین ہو جاتا ہے اور کسی خاص دیوتا کی ناراضگی سے سارے فرقہ کو مصائب و آلام کا شکار ہو تا پڑتا ہے۔ اینیسا میں راستہ پر ہر قبیلہ کی جو عورتیں بنی ہڈی نہیں کے ایک دن ان کو کسی نے خراب کر دیا۔ اس پر سارے باشندے خوفزدہ و غضب ناک ہو گئے۔ ان کو خیال تھا کہ اب ہم سب تباہ و برباد ہو جائیں گے۔ یونکہ ہم میں سے کسی نے دیوتا کی عورتوں کو خراب کر کے اس کو ناراض کر دیا ہے۔ انہوں کو کوئے توڑنے اور آگ دہکانے سے اس بنا پر منع کیا جاتا تھا کہ یہ فعل مبارک آئندہ زندگی میں ان سے کسی عزیز کی ہلاکت کا باعث نہ ہو۔

مذکورہ بالا اسباب کے علاوہ رواج و دستور کے اور وجوہ بھی ہو سکتے ہیں عمل کے بعض طریقوں کی طرف افراد یا گرد و کو فطری میلان یا ان کی جانب سے فطری غناہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی فعل ان کے احساسات کے مطابق ہو تو فحش ہوتے ہیں مخالف ہے تو بگاڑتے ہیں۔ جراثیم یا بہ درمی کا کوئی کام خواہ مفید ہو یا غیر مفید اس کو سراہا جاتا ہے۔ کسی شخص کا ذاتی مفید زبان زد عوام ہو کر گرد و کی رائے بن جاتا ہے۔ بعض انفرادی ترک اور جہاں ہی روایات و دایرے محور ہیں جن کے مابین ہم گھومتے رہتے ہیں۔ ان کے وضع قانون کا سنا پاتا علم اور فسفیاض مباحثہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس پر پیا میں بڑے بڑے شجاعتیں جب کسی رسم کو وائل کرتے ہیں تو اس پر اسی صرح مباحثہ کرتے ہیں یہی لوگ متاخرین کے لئے دستور و رواج دیکھتے رہتے ہیں۔

وسائل نفاذ

رواج کے عام وسائل نفاذ یہ ہیں۔ زبان خلق، تابو، مذہبی عوائد و رسوم

اور جسمانی قوت۔

زبان خلق۔

عوام اپنے خیالات ظاہر کرنے میں صرف زبان ہی سے کام لے لیتے۔ اگر کسی شخص کا اعزاز و احترام مقصود ہوتا ہے تو فنونِ لطیفہ کے انہماک سے اس کو زیادہ نمایاں بناتے ہیں۔ فابح مردار کی آمد پر تراڑوں کا گانا بجانا بازاروں کی آرائشیں طبعیات کی تماشے یہ سب عوام کے جذبات کی زبانی کہتے ہیں۔ دہریہ کی طرف دیکھو تو جن رواجوں پر عمل کرنا شخصی طور پر ناگوار ہوتا ہے ان کی مسخر اور طنز و تشبیہ کے ذریعے تسخیل کرائی جاتی ہے۔ بعض اقوام میں بولوں کو خود اپنے گھر والوں کے خوف سے بعض دستوروں کی پابندی کر لی جاتی ہے۔ امریکہ کا اصلی باشندہ کسی جنگ یا شکار میں اپنی جرات و بہادری ظاہر کرنے بغیر شادی نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ایسا کرے تو عورت و دم و سب اس کا مذاق اڑاتیں۔

تاج مہنی میں نابوہ و ننگ کے نافرمان کرنے کا ذریعہ نہیں بلکہ خود ہی نافرمانی کی زبان کی خوف درازی و ننگ ص طور پر خوف ناک کر دیا جاتا ہے۔ بعض اشتباہات یا بعض اشیاء کے مس کرنے کی مخالفت کر دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اگر ان کو کسی نے ہاتھ لگایا تو اس پر دیوتاؤں اور روتوں کی مار ہوگی۔ مسس طرح بہ کو یا ایک سم کے ممنوعات ہیں۔ جن واقعات سے روتوں کا کوئی تعلق نہ ہو ہے۔ ان کو نابوہ و ننگ کہتے ہیں۔ نابوہ و ننگ یا جاتا ہے شہادت و حیات نیز اس کے خطرات کو متنبہ کر بھی لیا جاتا ہے۔ اگر کوئی پولیسی مردار نابوہ کو نمونہ کی آویں اس کے نقش یا کو چھونے سے بچے ہی خوف کھاتا ہے۔

بہت افعال کے نام اور نتائج کا بیان ہو جاتا ہے۔ وہ بھی ممنوعات میں شامل کر دئے جاتے ہیں۔ قدیم ترین زمانہ کے نابوہ پر غور کرو۔ تو ان میں یہ خصوصیت بہت ہی نمایاں طور پر نمودار ہوئی ہے۔ اس زمانہ کی ہر مخالفت میں یہ حقیقت پیش نظر ہے کہ انسان کی ہر طرف خطرات سے گریز ہے۔ خوراک کی تلاش میں رہ رہتے ہوئے دونوں کو چھوئے کی مخالفت ہے۔ جو کب سے زیادہ کھانے کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً عورت اور جسمانی قوت کو بھی خطرے

میں ڈالنے کی اجازت نہیں۔ ان ممنوعات میں پشہا پشت کے تجربات منہر ہوتے ہیں جو دراصل نقصان تکلیف اور بیماری کے معاوضہ میں حاصل ہوتے تھے۔ بعض ممنوعات میں موریرمادی ہوتے ہیں جن سے اجتماعی طور پر گروہ کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہوتا ہے جس جائداد اور جنگ وغیرہ کے متعلق قوانین کی بھی نوعیت ہے۔ ان میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی اجتماعی فلسفہ منہر ہوتا ہے (سیونیر کی کتاب طریقہ عوام صفحہ ۲۲) ان ممنوعات سے خاص خاص مقصد دہ میں بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ مثلاً کسی ہتھیار کے دن ناریل مطلوب ہیں۔ سرگروہ پہلے ہی سے بچے نارہوں کے چھوٹنے کی مانگ کر دیتا ہے تاکہ وقت پر ن کی کمی نہ ہو اس طور پر ایک حد تک یہ ممنوعات جن اجتماعی مقصد کی تعمیل میں بھی کارگر ثابت ہوتے ہیں لیکن ان کا سب سے بڑا فائدہ یہی ہے کہ افراد کے دوسروں پر ان سے گروہ کی عظمت و قدر کا اثر قائم رہتا ہے۔

عوائد و رسوم تاہم دستور کی نفی یا سلبی طور پر حفاظت کرتے ہیں۔ عوائد و رسوم سے بڑی حد تک اس کی اثباتی نگہداشت ہوتی ہے۔

اس کی بنا پر بعض اشغال کو ایسے ماحول میں انجام دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ جذبات کو متاثر کر سکتے ہیں۔ اور عادات قائم ہو جاتی ہیں۔ خوش الحالی اور مرتب حرکات کی دلکشی ایک مجمع کا ایک ساتھ عبادت کرنا یا جلوس میں نکلنا عجیب کا خوف یہ سب اور ایسے ہیں جو انسان کے قلب پر اثر کئے بغیر نہیں رہتے۔ ظن کی تعریف و تذلیل تو محض ہمت افزائی یا دلکشی کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن رسوم سے ایک تو خود دل کمال میں آتا یعنی ہو جاتا ہے اور دوسری اس میں ایک خاص اہمیت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ جذبات اقوام اس قسم کے طریقوں کی فوجی قواعد جسمانی ورزش اور بچوں کو اخلاق و آداب سکھانے میں زیادہ تر استعمال کرتی ہیں تاکہ یہ عادات حسنہ بوجوانوں کی فطرت نہ نہیں بن جائیں۔ نفس نہ ہی جماعتیں ہیں ان سے کام لیتی ہیں۔ لیکن قدیم زمانہ میں ان کو علمی اخلاقی اور نمائندگی و ستوروں کی پابندی کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ گروہ کے دستور دہ کا اثر ان کے لئے نہیں یہ بہت موثر ثابت ہوئے ہیں۔

ان طریقوں کی مثالیں آگے مل کر تعلیمی رسوم کے ماتحت بیان کرینگے۔

جسمانی قوت جب رواج کا اتباع کرانے میں زبان خلق ممنوعات و رسوم سب کے سب ناکام ہو جاتے ہیں تو پھر جسمانی قوت و زبردستی سے کام لیا جاتا ہے۔ گروہ کے سردار یا عموم صاحب اقتدار لوگ ہوتے ہیں۔ اور ان کے حکم کو بآسانی پس پشت نہیں ڈالا جاسکتا۔ بعض قبائل میں عمر رسیدہ بیاہی ایک قسم کی پولیس کا کام دیتے ہیں۔ جو کس میں کسی زمانہ میں ہی طریق رائج تھا۔ ذوق کے مابین جنگ و جدل کے زور سے دستور نافذ کیا جاتا ہے۔ جب تک دستور شکنی کا بدلہ پاتا و ان نہیں مل جاتا اس وقت تک جانہیں میں جس کسی کو مخالف قید کا اکاؤنٹ شخص مل جاتا ہے قتل کر دیا جاتا۔ فرتے کے اندر اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو اس کو فرقہ اپنے میں سے خارج کر دیتا ہے اور عام اختیار دیدیا جاتا ہے کہ جو شخص اس کو قتل کر دے۔ دین کے قیدی باشندوں کے یہاں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے فرقہ کے سردار کے قتل کا مرتکب ہوتا تو اس کو جلا وطن کر دیا جاتا۔ جہاں تک قرنا کی آواز جانی دہاں کے ہر باشندے کے لئے بلا قید و بند و غم یہ ضروری تھا کہ اس کے پیچھے جائے اور جب تک اس کو کشتی پر سوار نہ کر دیا جاتا اس کے پیچھے کتوں کو بھونکایا جاتا۔ لیکن یہ بات ابھی سمجھ لینی چاہئے کہ جس قسم کے قبائل و شعوب کا ہم ذکر کر چکے ہیں ایسے گروہوں میں سوائے جسمانی یا اس کا خوف اقتدار کے نے چند ان عقیدہ ہیں ہوتا کیونکہ مطلق العنانی کو ظالمانہ طریقوں کے سامبر دست قانع کرنے کے لئے زیادہ اعلیٰ نظام کی ضرورت ہے۔ قدیم گروہوں میں کینت یا عموم گروہ کے اقتدار ہی کا ساتھ دیتی ہے۔ جب کوئی طاقت اس سے متاثر کرتی ہے تو گروہ کی حمایت ایک مقدس فرض خیال کیا جاتا ہے۔ انسانی قوت کا استعمال نفس مستثنیٰ حالتوں میں ہوتا ہے۔

گروہ کے میاروں کو ہم اور اسکے اقتدار کو شعوبی بنانے والے احوال

روایتیں اگرچہ اجتماعی رضامندی مضربوتی ہے اور یہی اخلاقی احکام

کے لئے بنائے تھاذ ہے۔ مگر اس کے باوجود اکثر حالتوں میں یہ شخص عاواستہ کی سطح پر آکر رہ جاتا ہے اور اصل وجہ ترویج فراموش ہو جاتی ہے۔ اور اس کی حالت ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسے آج کل ہمارے آداب مجلس کی ہو گئی ہے۔ تاہم بعض حالتیں ایسی ہیں جو توجہ کو رواج کی اہمیت کی طرف منصف کر دیتی ہیں اور اس کا رتبہ شعوری و سائل کی سطح تک بلند ہو جاتا ہے۔ ان حالتوں کو تین عنوانات کے ماتحت بیان کیا جاسکتا ہے (۱) اگر وہ کے نابالغ اور کم سن افراد کی تعلیم اور ان کو گروہ کی کمانڈر بننے کے لئے تیار کرنا (۲) نافرمان افراد کی روک تھام اور باہمی جھگڑوں کا ختمیہ (۳) وہ مواقع جن میں کوئی سخت خطہ درپیش ہوتا ہے اور اس لحاظ سے اس امر کی فہم و درست کوئی ہے کہ دیوتاؤں اور معبودوں سے دعائیں مانگی جائیں تاکہ وہ گروہ کو مصیبت و تباہی سے بچائیں۔

تعلیمی

ان میں اہم ترین و غور کی رسومیں جن کو ان کے لوگ اکثر

اسے مناتے تھے یا اس موقع پر ادا ہوتی ہیں جب فوجوں کو
حقوق رجولیت عطا کئے جاتے ہیں اور ان کو وہ کارکن بنایا جاتا ہے۔ ان رسوم
میں ہر قدم پر ایسی باتیں ہوتی ہیں جن سے نیا دل ہونے والا رکن گروہ کی
قوت و فراست اور اپنی فاطمی دیہاریوں کو اپنی طرح محسوس کر لیتا ہے۔ ان رسوم
سے ایک طرف تو خروموں کے دلوں میں بزرگوں کی عظمت اور گروہ کی سطوت
و جبروت کا اثر نقش کھا چو جاتا ہے۔ دوسری جانب جس شان سے یہ رسوم ادا
ہوتی ہیں غیبی فریقوں کی یہ روایات ان کا ناموں کا بیان کیا تو ان کے
لوگوں کے سبب کا یا جمل کرکھانا اور پستانا۔ ان کے رشتہائے اتحاد کو
زیادہ مرہوط کر دیتی ہے۔

نہاں کے طور پر ہم وہ سنا سنا کر کے بر قوں کی اودھانوں کا ذکر کرتے ہیں، تو بواؤں کو کمال حقوق و چوہیت دینا کہ جس سے ان کے یہاں رسوم کے تین حصے ہو گئے ہیں اور ان میں سے ایک ان کے یہاں تکسیر ہوتی ہے۔ ان رسوم کے پہلے سلسلہ کہ جو ایسا اچھا لگتا ہے کہ ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔

جب لڑکے کی عمر دس سے بارہ سال تک کی ہوتی ہے۔ اس وقت لڑکے کا خوب بناؤ سنگار کرتے ہیں مختلف توہمی دیوتاؤں کے سنانات اس کے لباس پر چھاپتے ہیں۔ فرقہ کے خاص افراد اس کو نوایں پھالتے ہیں اور اس کے بعد اس کی ناک چھیدی جاتی ہے۔ ان رسموں میں تین روزہ ف ہوتے ہیں۔ اس سے تین چار سال کے بعد ایک طویل سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ اس میں دس روزہ ف ہوتے ہیں۔ جھازیوں کا ایک عام سا بنا کر لڑکے کو اس میں رکھتے ہیں۔ اس دوران میں اس کے اندر سے اس کو مختلف خاص خاص رسوم کے وقت باہر نکالا جاتا ہے۔ ان رسموں میں اس کو بولنے کی ممانعت ہوتی ہے وہ صرف سوالات کا جواب دے سکتا ہے۔ اس میں بھی اس کو مختلف توہمی نشانات سے راستہ کیا جاتا ہے۔ اس کے سبب بہ ذرا اسی بات کو بھی فرقہ کے بڑے بوڑھے مصلح و مشورہ سے کرتے ہیں۔ اس کو حکم دیا جاتا ہے کہ جو کچھ اس سے کہا جائے اس کو بے چون و چرا ماننے اور جو کچھ یہاں دیکھے اس کا کسی لڑکے یا توڑست سے ہرگز نہ کرے۔ یہ احساس کہ مجھ میں اب کوئی غیر معمولی اقتدار پیدا ہوئے۔ لڑکے اس سے فرقے کے تمام کام کی بے مذہم میل کو انا ب۔ بنے اس سے زروں کی قدر و منزلت اس کے دل پر اچھی طرح سے نمایاں ہوتی ہے۔ اس کو دیکھنا ہے کہ یہ تمام رسم و رسوم و قواعد و تقاضے اس کے دل میں اب پہلی بار بکھر رہا ہوں۔ مجھے کبھی اس کے سامنے سوچا ہے۔ کئے جاتے ہیں اور انسان جانوروں کا رد پ بھر کر ان کا رنائوں کی شکل کرتے ہیں جو گروہ کے حیوان موروثی سے مشابہت رکھتے ہیں۔ وہ بیٹوں کے ذہن کے لئے کا شور سنتا ہے عورتیں اور بچے اس کو اردن کا ل نیال کہتے ہیں۔ ان رسوم کے اختتام پر اس کا شمار نو جوانوں میں ہوتا ہے۔ اس کی پرل نہیں ہوتی۔ جب نو جوان من غور کو پہنچ جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ فرقے کی روایات کے سمجھنے کی اب اس میں پوری طرح کی ہیئت پیدا ہو چکی ہے تو تیسرا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ بالا دونوں سلسلوں سے زیادہ مختصر اور

زیادہ طویل ہوتا ہے جس مثال کو ہم نقل کر رہے ہیں اس میں سلسلہ ستمبر سے جنوری تک سسل جاری رہا ہے یہ زمانہ تاج رنگیپ اور آثار مقدسہ کی زیارت میں صرف ہوا۔ یہ آثار پتھر دوں اور کچیوں پر مل تھے جن کو اسلاف کی ردوں کا مستقر خیال کیا جاتا ہے۔ ان کو بہت احتیاط سے عورتوں اور بچوں کی نظر سے محفوظ رکھتے ہیں۔ انفرادی طور پر یہ فہم لوگوں کو اس احرام کا علم ہوتا ہے کہ یہ ان کے باپ یا دادا کی روح کا مستقر ہے۔ ان تبرکات کی زیارت کے وقت لوگ ساکت و صامت اور مودب بنے رہتے ہیں۔ آثار کو دیکھ کر بعض اغرد و تر با آیدیدہ ہو جاتے ہیں۔ مختلف توہمی جانوروں کی ٹھلیں کی جاتی ہیں۔ نوجوانوں کے سامنے فرقے کی قدیم تاریخ و قدیم روایات بیان کی جاتی ہیں جس کے بعد بزرگوں کا وہ اور بھی زیادہ احترام کرنے لگتے ہیں۔ کیونکہ اب وہ ان کے معلم اور استاد بھی ہو جاتے ہیں۔ ان مخفی امور سے واقف ہونے پر نوجوان ایک قسم کی خوشی محسوس کرتے ہیں اور اپنے آپ کو فرقہ سے زیادہ وابستہ پاتے ہیں۔ اس کو پڑھ کر ناظرین تعجب کریں گے کہ پورے گروہ نے کیونکر اپنے مین ماہ اس قسم کی رسوم میں ضائع کئے ہوئے اور نوجوانوں کے دلوں میں بزرگوں کی عظمت و اطاعت کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے یہ رسوم کسی عجیب و غریب میں ہنگام سے یہ بات تو کم از کم ظاہر ہوتی ہے کہ جو فرقہ اپنے میں اس عمل کو جاری کر سکتا ہے اس میں کم از کم شعوری اخلاق کا ایک پہلو تو سرگز مقفود نہ ہو گا یعنی ایسے فرقے میں قانون کا احترام اور اجتماعی فلاح دہودی کا خیال ضرور پایا جائیگا۔ قانون و عدالت۔ ناقران افراد کی ہمنیہ کے اکثر مواقع درخشاں رہتے ہیں گو فرد اور گروہ کی کشش میں افراد پر گروہ کا قدار تمام کرنے کے لئے جسمانی تکلیف کی ضرورت پیش نہ آئے۔ فرد کو معاشی اغراض اکثر اوقات اس امر پر آمادہ کرتی ہیں کہ وہ اپنے فرقہ یا برادری سے کنارہ کشی اختیار کرے۔ ایسٹ مین بیان کرتا ہے کہ میری قوم میں یہ عادت تھی کہ جب دشمن کے ملک میں شکار کو نکلنے تو شکار کی آسانی اور لوٹ مار کی آزادی کے خیال سے

اپنے آپ کو چھوٹی چھوٹی ٹکریوں میں تقسیم کر لیتے۔ پالیں ہر چند ان کو اس چورنی سے باز رکھنا چاہتی لیکن کوئی معقول مدارک نہ ہوتا۔ یعنی اسی میلان کی مثال جنوبی سلاو دنیا کی برادریوں سے پیش کرتا ہے۔

”برادری کے بہادر اور چالاک افراد اس کے قدرتی اتحاد کے برخلاف ہمیشہ بغاوت کرتے رہتے ہیں۔ کوئی شخص باہر کل کر دوست پیدا کرے تو دوسروں کے مطابق اس کو اپنا اندھنہ دوست برادری کے باہم حساب میں داخل کرنا چاہیے۔ لیکن وہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یا کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ میرے حصہ کی رقم تجارت میں زیادہ سود مند ثابت ہوگی۔ دونوں حالتوں میں فرد برادری سے برگشتہ ہو جاتا ہے اور بعض اوقات وہ علی الاطلاق اس کی دشمنی شروع کر دیتا ہے۔“

یا ایسا ہوتا ہے کہ ٹکریوں کی وجہ سے فرقہ کی منومات کی بغاوت درزی ہوتی ہے۔ چنانچہ انہی کی خیانت کا یہی سبب تھا۔ جذبات حسد کی مبتلا ہو بعض اوقات انسان ایسی عورت سے شادی کرنا چاہتا ہے جو ایسے گروہ میں نہیں جس میں سے وہ اپنی بیوی انتخاب کر سکتا ہو۔ اس سے بھی سخت جرم یہ ہے کہ گروہ کے کسی فرد پر جادو آری کاشیہ ہو جائے۔ جادو کے معنی یہ ہیں کہ انسان روحانی قوتوں سے خود غرق نہ بنے نفع حاصل کرتا ہے۔ جادو گروہ سے تمام قومیں پڑتی آتی ہیں اور سب نے ان کو سخت ترین سزائیں دی ہیں۔ یہ ایک قسم کی جماعتی محکومت ہوتی ہے۔ جبر و تعدی یا محض جبریت کی تحریف نہیں ہوتی۔ کیونکہ سرور یا حاکم انتہائی خدمات انجام دے کر کسی قسم کا اقتدار حاصل کر سکتا ہے۔ اگر انسان میں میں اوصاف ہوں تو وہ اپنے گروہ کا سرور بن سکتا ہے۔ (۱) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کی طرف سے گفتگو کرے اور اس کی گفتگو سنی جائے (۲) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کی طرف سے اڑے اور دشمن اس سے ڈریں۔ (۳) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کا خاص ہو اور اس کی ضمانت قبول کر لی جائے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بادشاہ حاکم یا سرور اپنا آسمانی حق جتانے۔ ایسی صورت میں بھی اقتدار کا اصل عامل گروہ ہی ہوتا ہے اور گروہ ہی اپنے اور حکومت کرتا ہے۔

معیاروں کے اعتبار سے قدیم زمانہ کی یہ عدالت اخلاقی کی رواجی سطح پر ہے۔ اور رواجوں ہی پر اس میں ٹل در آمد ہوتا ہے۔ ان دونوں کے ذہن میں عدالت کے کسی کلیہ قاعدہ یعنی ہمارے قانون عام کا نہ تو تصور ہوتا ہے اور نہ ان کے یہاں کوئی ایسا قطعی قانون ہوتا ہے جو پوری قوم کی رائے سے بنا ہو۔ پہلے پہل سردار یا حاکم کے پاس کوئی مقررہ قانون نہیں ہوتا۔ وہ اپنے فیصلوں میں صرف دستور کے اتباع کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس وقت کا ہر فیصلہ آپ ہی اپنی نظر سے۔ آگے چل کر فرقہ کے سردار یا مذہبی شخصوں کے فیصلوں کے نظائر کو پیش نظر رکھ کر احکام سناتے ہیں۔ اس طرح ایک قسم کی قانونی روایت قائم ہو جاتی ہے جو کتنی ہی غیر مل کیوں نہ ہو مگر وقتی فیصلہ سے تو بہر حال بہتر ہوتی ہے۔ اس سے ایک حد تک غیر جانبدارانہ فیصلے ہوتے ہیں۔ کیونکہ جانشین میں کسی ایک ہی قوت یا مرتبہ سے انفرادی رائے کا مستاث اثر ہو جانا بہت ممکن ہوتا ہے۔ لہذا قانون روایات و نظائر اس سطح کا عام طریق انصاف ہے۔ باقی زیادہ معقول معیار کی جانب مزید ترقی کی بحث کا تعلق آئندہ باب سے ہے۔ البتہ یہاں اتنا بیان کرنا غالی از پیش نہ ہو گا کہ اس ابتدائی حالت کے مساویں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ آسمانی حاکم کا تصور رکھتے تھے۔ اس کے متعلق خیال تھا کہ وہ سب سے زیادہ منصف ہے اور اس کا انصاف سب سے اعلیٰ دارف ہے۔

گروہ کا شعوری اقتدار اس وقت بھی ظاہر ہوتا ہے جب اس کے افراد کے مابین جھگڑے یا عداوتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور خودی عداوتوں کے واقعات کو تو انفرادی جھگڑے نہ کہنا چاہیے جن پر جنگ اور بین الاقوامی قانون کے ذیل میں بہتر طریق پر بحث ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس حد تک اس کا تعلق مقتول کے فرقے سے ہے یہ ایک جنگ کا معاملہ ہے۔ مقتول کے ہر عزیز کا یہ قومی فرض ہے کہ اس کے خون کا بدلہ لے ان معاملات میں جو گروہ رہتے تھے وہ زمانہ حال کی اقوام سے بہت چھوٹے ہوتے تھے۔ اس زمانہ کی مہذب اقوام میں بھی اسی قسم کے اسباب کی بنا پر جنگ چھڑ جاتی ہے۔

لیکن اصول دونوں کا یکساں ہے۔ موجودہ بین الاقوامی جنگوں اور لڑائیوں میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ چونکہ زمانہ جاں کے گروہ بہت بڑے ہوتے ہیں اس لئے ان میں اس قدر جلد جلد لڑائی نہیں ہوتی۔ اور لڑنے سے پہلے صلح کے امکان پر بھی بہت کچھ غور و خوض کر لیا جاتا ہے۔ آرمنسٹن اور ٹریٹٹ اپنے باپ کے قاتلوں سے بدلہ لینا اپنا مقدس فرض خیال کرتے ہیں۔۔۔

لیکن قتل دوسرے فرقوں ہی میں نہیں ہوتے بلکہ خود اپنے خرقے میں بھی اس قسم کی واردات ہو جاتی ہیں۔ اعزاء کا چھوٹا گروہ جس کے نزدیک خون کا عوف لینا فرض ہوتا ہے اکثر ایک بڑے گروہ کا جز ہوتا ہے جو ممکن ہے ان کے حق قصاص کو تسلیم کر لے مگر اس کو محدود رکھنا چاہیے۔ قاتل کے بجائے بدلہ کا کوئی اور طریقہ تجویز کرے۔ یا ہو سکتا ہے کہ بڑا گروہ قتل کی عام وجہ فساد کو تسلیم کر لے اور اس کو بھی مان لے کہ مقتول کی فریاد و شیون سے زمین ناپاک ہوتی ہے اور دیوتا اور روہین سارے گروہ پر معصیت لاتے ہیں لیکن آپس کا دائمی عداوت بھی تو ایک ایسا ہی فساد ہے۔ اس لئے اگر مقتول کے اعزاء قصاص سے کم پر راضی ہو جائیں تو سچا ہے اسی بنا پر قصاص کے بجائے دیت و تادان وغیرہ کا رواج ہوا تاہم لینڈ میں یہ دستور اب تک باقی تھا۔ لیکن جب انگریزوں کی وہاں حکومت قائم ہوئی تو ان کو یہ طریقہ نہایت ہی مذموم معلوم ہوا۔

ادنیٰ درجہ کے جرائم کے لئے بعض اوقات ایک خاص قسم کے مقابلہ کی اجازت دیدی جاتی ہے۔ جیٹا پنچ آسٹریلیا والوں میں ایک واقعہ مشہور ہے کہ ایک شخص اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بھگائے گیا۔ جب مجرم واپس آیا تو خرقے کے بڑے بوڑھے آدمیوں نے اس معاملہ پر غور کیا کچھ پس و پیش کے بعد آخر کار یہ منہاجویز ہوئی کہ مجرم نے کھڑے ہو کر اس عورت کے شوہر کو آواز دی کہ "میں نے تمہاری بیوی کو بھگایا تھا" آؤ اس کا بدلہ لو! اس عورت کے شوہر نے اس پر دور سے نیزہ پھینکا اور پھر پاؤں سے حمل کیا

مگر اس کو بے جگہ زخم لگانے کی اجازت نہ تھی یہ مجرم کو اختیار تھا کہ وہ اس کا وار پکا جائے مگر اس کو بدلہ لینے کی اجازت نہ تھی۔ جب یہ سزا ختم ہو چکی تو بیٹوں نے کہا نہیں کافی ہے۔ چاہائیوں کے یہاں ہر اکری کے نام سے ایک عجیب و غریب دستور ہے۔ اس کی رو سے مظلوم ظالم کے در پر آکر خود کشی کر لیتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قوم اس شخص سے نفرت کرنے لگے ہندوستانیوں میں بھی اسی قسم کا دستور دھرمنا دینے کا ہے۔ مگر یہ اس قدر سخت نہیں۔ اس کی رو سے قرض خواہ مقرض کے در پر آکر فاقہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اور جب تک اس کو اپنی دھم وصول نہیں ہو جاتی اس کے در پر بھوکا پٹا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ مر جاتا ہے۔ شاید اس کی غایت یہ ہو کہ اگر مدیون اس کو یوں اپنے در پر مر جانے دیگا تو مرنے کے بعد اس کی روح مدیون کو ستائے گی۔ مگر ایک نیا ہرمد عا اس کا یہ بھی ہے کہ عات الناس اس شخص سے نفرت کرنے لگیں۔

گردہی عداوتوں کے ان تمام واقعات میں شخصی ذمہ داری بہت ہی کم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اتفاقی اور ارادی حوادث میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا دوسرے باب کے ابتدائی اقتباسات سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک بات قابل غور ہے اور وہ یہ کہ بین الاقوامی معاملات میں ہمارے زیادہ حال کے طریقوں کی طرح ان میں بھی اخلاق کی ایک ترقی یعنی ایک قسم کی اجتماعی وحدت و یک رنگی ظاہر ہوتی ہے خواہ اس کو نسلی محبت کہے یا دینی جذبہ۔ اخلاق تمام کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں جب تک نزاعات کا تقضیہ قوت کے بجائے عدل و انصاف سے نہ ہونے لگے۔

۳۔ مواقع خطر ان مواقع پر کامیابی حاصل کرنے یا تباہی سے بچنے کے لئے سخت ترین توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس عنوان کے تحت مندرجہ ذیل موقعوں کو ہم خصوصیت کے ساتھ بیان کرینگے۔ (۱) دلاوت شادی اور موت (۲) بونے اور کاٹنے کا زمانہ اور وہ

اوقات جن کا اثر گروہ کے تقابلاً پڑتا ہے (۲) جنگ (۳) مہمانداری۔ سہ
دلاوت اور یوت دنیا میں ایک نئے زندہ وجود کا تانا اور ایک سستی جانتی
انہنی کا پیشہ کے لئے نظروں سے نہام ہو جانا غلسم

کائنات کے وہ حوادث ہیں جن سے انسان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔
نئے مولود کو خواہ تم اسٹریلوی نقطہ نظر سے آبادی و جدائی روح کا تاناج
کہو یا قوم کا فر کے خیال کے مطابق نئی روح کی پیدائش قرار دو مگر اس میں
شک نہیں کہ وکالت کا وقت خطرناک ضرور ہوتا ہے۔ اس وقت ہاں اور اس کے
بچہ کی اور بعض صورتوں میں باپ کی بہت ہوشیاری سے حفاظت کرنا پڑتی ہے۔
اس موقع کے سخت و قیور داں ہی سے نہ رہے۔ گروہ ان کو پس قدر اہم
خیال کرتا ہے۔ میت کی رسوم اس سے بھی زیادہ بوجھیں کو نیک وحشی اقوام
کا باعموم یہ خیال ہے کہ انسان کی ذات قطعاً ناپید نہیں ہو جاتی۔ ان کے
نزدیک مردہ کسی نہ کسی حلق پر زندہ رہتا ہے۔ خواہ اس کا طریق زندگی
کتنا ہی غلی یا بہیم کیوں نہ ہو۔ مرنے والے کو اب بھی حلق پر اور مردہ کا رکن
خیال کرتے ہیں جو اب ہے۔ خیر و یا غار میں رہتا ہے۔ تجھیز و تکھین کی ریں لاش
کو تہ فالوں میں رکھنا، باطننا، عزیز و اقارب کا رونا پینا اور ماتمی لباس تونی
کے ذخیرہ خوراک، کلو، لکھوڑے یا بیوی کو اس کے ساتھ سپرد عدم کرنا
اور پھر ہمیشہ اس کے مرق کا احترام کرتے رہنا یہ تمام امور موت کی اہمیت
کو زبان حال سے بکار پکار بتلاتے ہیں۔ جب بھی اس قسم کا حادثہ پیش آتا
ہے عوام کے قلوب ہمدردی اور دہشت سے لرزہ ہو جاتے ہیں اور ان کو
گروہ کے اتحاد اور گروہی مطوت و جبروت کا احساس ہوتا ہے۔

سادہ بیساکھ کے نوالہ بھی ان سے کچھ کم اہم نہیں ہوتے۔ گرفتاری
یا خرید کے ذریعہ سادی کا جو روان تھا اس کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ زمانہ قدیم
میں جو شخص جس عورت سے چاہے پکڑا یا خرید کر شادی کر سکتا تھا تو
یقیناً حقیقت سے بے بہرہ ہوگا۔ اگر وہی نظام سماجی بک لازمی جز ہے کہ مرد اپنے
گروہ اور اپنی نسل سے باہر ہی شادی کر سکتا ہے۔ بلکہ اکثر اس دوسرے گروہ

کو بھی متین کر دیا جاتا ہے جس میں شادی ہو سکتی ہے۔ بعض فریب کے قوانین اور بھی زیادہ شہرت پڑتے ہیں۔ ان میں عام اور خاندان کی بھی تشہیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان کے بہرہ سال کو رست شیب یا گھنٹی کا دستور ہم سے مختلف ہوتا ہے۔ در بعض صورتوں میں نو جاہلیوں کے تعلقات اس قدر ڈھیلے اور پیسے ہوتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ بہن اکثر امور میں یہ ضابطہ ہمارے یہاں کے ضابطہ سے سخت ہوتا ہے اور ان کی مخالف ورزی کی سزا بہت شدید ہوتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نفس ضابطہ کے وجود میں تو شبہ نہیں اگرچہ اس کے بعض پہلوؤں میں غلطی ہو جو دہو۔ یہ تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے کہ آئیا فرقہ کے ان قوانین کو جن سے رشتہ داروں کے مابین ازدواجی تعلقات کو ناجائز قرار دیا جاتا ہے جلی نفرت سے قوی کر دیتے ہیں یا نہیں، مگر اس میں شک نہیں کہ ان کو سخت ترین ممنوعات سے ضرور قوی کیا جاتا ہے۔ نیز شادی کے اسی سببی پہلو ہی پر اکتفا نہیں کیا جاتا، بلکہ اجتماعی رواج اور مذہبی احکام کے ذریعہ اس رشتہ کی منزلت کو بلند کر دیا جاتا ہے۔ لباس زیور رخص و سرود میں صنائی و فنون لطیفہ کا اظہار ہوتا ہے۔ آگ کے گرد ایک مقدس دعوت ہوتی ہے جس میں سلی دیوتا شرمیک ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں اس فطرتی اہمیت میں اور بھی اضافہ کر دیتی ہیں۔

بعض موسم کاروبار کے ہونے اور کاشتے کا زمانہ رنج و خریف اور فصل بہار کا آغاز کے مناسب ہوتے ہیں۔ از رحمت پیشہ اور ہر ایسے والی، توام کے لئے بہت اہم اوقات ہوتے ہیں۔ ان مواقع پر بالعموم بہت نشوع و خفوع کے ساتھ دعائیں مانگی جاتی ہیں جن مناسبت پر بارشیں کی زیادہ ضرورت رہتی ہے وہاں برسات کے کوٹ پر ہی تمام مبادئیں اور فرہانیاں ہو کر رہتی ہیں۔ زدن قوم کے یہاں بھی طرہ عینہ مانع ہے۔ یہ رسوم کئی روز تک ہوتی رہتی ہیں۔ جلی اور بادل کے لئے نہ جس علامت بنانے سے ہے۔ اور طرح طرح کی تیاریاں کی جاتی ہیں، جو بعض عجیب و غریب طریقوں کے تقاضا باعث ہوتی ہیں۔ کیونکہ

اس وقت مجہودوں اور دیوتاؤں کی رضا جوئی کا خیال بہت ہی زیادہ ہوتا ہے۔

زیونی قوم کا آدمی اپنے مجہودوں کے حضور میں نہایت صدق دل سے دعا مانگتا ہے تاکہ اس کی دعا مستجاب ہو۔ کیونکہ اگر اس کی دعا قبول نہ ہوئی تو پانی نبر سے گھا اور فحط پڑ جائے گا۔ وہ نرمی سے گفتگو کرتا اور مہربانی سے ملتے ہے کیونکہ دیوتا ان لوگوں کا خیال نہیں کرتے جو دو سر دلوں سے سختی سے پیش آتے ہیں۔ دعا مانگنے سے چار روز قبل اور چار روز بعد تک وہ جد سے زیادہ تقویٰ اور پرہیزگاری سے کام لیتا ہے۔ دعا کے دن قربانی ہوتی ہے تب کہیں جا کر معبود راضی ہوتے ہیں۔

نمری نیرات سے بھی متبرک ایام پیدا ہوتے ہیں۔ ہر قوم ہفتہ میں ایک دن تعین مانتی ہے۔ قدیم فرقوں میں بھی یہی دستور تھا۔ دراصل یہ دن محض کام کاج سے امتناع کا تھا، اجتماعی و مذہبی اہمیت اس کو بعد میں حاصل ہوئی ہے۔ بہر حال یہ تمام تہوار گروہ کے اقتدار کا شعور پیدا کر دیتے ہیں۔ اور ان میں جو رسوم ادا ہوتی ہیں ان سے شعوبی ہمردی اور مشترک مقاصد کا احساس ترقی کرتا ہے۔

جنگ چونکہ بالخصوص ایک خطرناک موقع ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے بعض رسوم کا اصل مفہوم اور ان کی اہمیت

اچھے طور پر واضح ہو جاتی ہے۔ جنگ سے پہلے باہمی مشورہ سحر اور ٹوٹے لڑائی کی نقاد پر اور حالت جنگ میں سرگروہوں یا سرداروں کی اطاعت کے لئے مجبور ہونا، عام خطبے کا احساس یہ تمام باتیں توجہ کو خاص طور سے اپنی طرف جذب کرتی ہیں۔ کسی قسم کی غفلت نہیں ہونے پاتی۔ شکست غضب الہی سے تعبیر کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ کسی دستور یا قانون کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہے۔ فتح کی صورت میں سارا فرقہ جمع ہو کر جشن مناتا ہے جو لوگ جنگ میں کام آتے ہیں ان کا ماتم ہوتا ہے۔ میدان کارزار کی فضیلت اس قدر نمایاں واہم ہو جاتی ہے اور اس کو اتنی قدر و منزلت

کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے کہ یہی گروہ کی پسند کو ظاہر کرنے کے لئے
کلی لفظ بن جاتا ہے یونانی لفظ "اریٹ" اور لاطینی "درجہ" میں بھی یہی
ہوا ہے۔ بالفاظ اب واضح طور پر فوجی تفوق کے لئے مستعمل نہیں لیکن ابتداءً
یہ اسی کے لئے مخصوص تھے۔

مہمان داری اس زمانہ میں جب کہ آدمی بے خوف و خطر سفر کرتا ہے۔
اور اکثر مہمانوں کی آمد رفت رہتی ہے۔ مہمان داری کو
غیر معمولی واقعات میں سے شمار کرنا دشوار امر ہے۔ لیکن پہلے زمانہ میں مہمان
کی آمد پر جو رسوم ادا کی جاتی تھیں اور ان کو جس قدر اہمیت دی جاتی
تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہمان داری ان کے یہاں ایک مرحلہ عظیم ہے۔
اور اس کے رواجوں کو نہایت مقدس خیال کیا جاتا تھا۔

اولیسس ساکلوپس سے کہتا ہے کہ ہم اس سرزمین پر اتنے تیرے
قدموں تک اس امید میں آئے ہیں کہ شاید مہمان کی خاطر تو اس قطع کا مذہبی سلوک
یہاں کے باشندے ہمارے ساتھ روارہیں یا ہم کو کوئی ایسی شے دیں
جو عام طور سے مسافروں کے نذر کی جاتی ہے۔ حضور دیوتاؤں سے ڈریں،
کیونکہ ہم سائل ہیں اور زلیوس سائلوں اور مسافروں کا دیوتا ہے اور ہمیشہ
ان کے ساتھ رہتا ہے۔

مہمان نوازی کا فرض بالعموم کل اقوام عالم میں مسلم ہے۔ ولیٹر مارک
نے مختلف قوموں اور مختلف نسلوں کی مہمانداری کے قاعدوں کو جمع کیا
ہے۔ ان سے حقیقت بالاصاف طور پر ظاہر ہو جاتی ہے۔ ہندوستانی قبیلے
یونانی عرب افریقی اور دیگر اقوام عالم میں بالاشفاق مہمان کا حد سے زیادہ
احترام کیا جاتا ہے۔ میزبان اپنے مہمان کی عزت و ابرو بچانے میں کسی
بات سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ اس کو اپنی بیٹی کی ابرو دینی منظور ہوتی ہے
لیکن مہمان کی بے عزتی منظور نہیں ہوتی۔ بنی اسرائیل میں مسافر کا شمار تھیموں
اور دیوتاؤں کے ساتھ ہوتا ہے۔ رومیوں کے یہاں مہمان کے فرائض
اعز و اقربا سے بھی زیادہ ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ جس شخص کو ماقبست کا

ذرا سا بھی خیال ہوتا ہے وہ بھی نہیں مہمان آزاری کا کبھی مرتکب نہیں
 ہوتا۔ ظاہر ہے کہ مہمان کو اس قدر احترام نفس نیک دلی یعنی ہونا۔ گروہی زندگی کا
 سارا کردار مہمان کی اس آؤ بھلت کے تحت ہے۔ لفظ مہمان لاطینی
 لفظ ہوٹل کے مراد ہے۔ اس لفظ سے ہوٹل مال مانوڈ سے
 انگیزی میں جس کے معنی خانہ کے ہیں۔ قدیم لوگ دوار دیا مہمان کو
 غیر معمولی طور پر مہمانت و رحبان کرتے تھے۔ خیال عام تھا کہ مہمان
 سو دو زیاں دواؤں کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس لئے مذہبی تعلیم کا
 اس کی درست میں کوئی دقیقہ نہ بھار کر دیا جائے۔ یہ خیال تو ہر وقت
 پیش نظر نہیں رہتا کہ بے خبری میں ڈھٹے اگر مہمان ہو جائے ہیں۔ لیکن
 اس امر کے یاد رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ مہمان کی آمد ہوٹل میں
 یا ہسٹل کی دلیل خیال کیا جاتا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک مرتبہ کھانے اور
 جسمانی لمس کو سحرانہ خیال کی بنا پر زیادہ اہمیت دی جانی ہو کہ
 رکت دینے اور لعنت کرنے کے بھی ذرائع ہیں۔ دہلیز کو عبور کرنا یا
 خیمہ کی رسی کو چھونا یا نمک کھانا ایک جہد حق قائم ہو جاتا ہے۔
 عبادت گاہوں میں دیناؤں کو چھو لینا اور گویا ہون کو دیتا ہے۔
 قرباں گاہ کو ہاتھ لگا لینے کے بعد جرم سے آپ کو محفوظ خیال کرتا ہے۔
 غرض کہ مہانداری کے تمام دستور فریضہ تقاضا کے برعکس ہیں۔ دونوں
 روانہ مذہبی فریضہ کی نوعیت رکھتے ہیں بلکہ مہانداری کے فرائض کی بنا
 پر بعض اوقات میزبان ایسے شخص کی حفاظت کرتا ہے جس کا تعاقب کرنا
 اس پر فرض تھا۔ تقاضا میں معاند نہ ہو سکتا ہے۔ یہ فرقہ انداز
 دینے افعال سے ایک کردار کو دوسرے سے الگ کرتا ہے اور مہمان آزاری
 عارضی طور پر اسے اور برائے کردار کے امتیاز کو اٹھ دیتی ہے۔ مہانداری
 مذہبی احکام کی بنیاد پر ایک الہیاتی برہان رکھتی ہے جو آئندہ چل کر
 تجارتی اور اجتماعی تعلقات میں وسیع ہو گا۔ یہ قبیلوں اور افراد میں
 انسانیت و ہمدردی مافی رہنے کا ایک لازمی رعبہ ہے۔

روحی اخلاق کے محاسن و مسا

روح کی نوعیت اور اس کے طریق تفادیر بحث کرتے ہوئے ان محاسن و معائب کی طرف اشارہ کر چکے ہیں لیکن اخلاق کی اُسندہ ترقی کے خیال سے ان کا خاصہ مکرر درج ذیل کرتے ہیں۔

دفعہ مساببات۔ خبر یا جواب ایک معیار ہے جو کچھ عقلی اور کچھ اجتماعی نوعیت رکھتا ہے، یہ تو سمجھنے پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ روح ایک حد تک فلاح کے عقلی خیالات پر مبنی ہوتا ہے۔ فلاح کے تصور میں قسمت کے شمول کو خلاف عقل نہ خیال کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ فلاح کے بیچ سبب مجھ میں نہیں آتے ہیں۔ لیکن یہ اُسندہ عقلیں محبت و بیماری کے متعلق بیماری ناواقفیت کا ایسا ہی مذاق اڑائیں۔ گروہ کے لوگ جس بات کو اہم خیال کرتے ہیں اس کو روح یا دستور کا لباس پہنا دیتے ہیں۔ بعض افعال کو وہ جائز قرار دیتے ہیں اور بعض کو ناجائز و مذموم کہتے ہیں۔ انضباط حیات میں من رسیدہ بزرگوں اور اسلاف کے تجربوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس حد تک ان کا عقل یقیناً مطابق اخلاق ہے ایک حد تک وہ عقلی اور اجتماعی معیار سے بھی کام لیتے ہیں کیونکہ دستور کو سب کے لئے یکساں اور اس کی نسل کو بھول رکھنا اس امر کی بین دلیل ہے۔ علاوہ ازیں جب ان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے سود بھی کسی میں خوش ہیں تو پھر جس قدر بھی وہ اہمیت دے سکتے ہیں اس کو دیتے ہیں۔ تاہم دستور کے معیار و معانی صرف جسمانی طور پر موقوف ہوتے ہیں۔ اکثر دلچ خلاق اور بعض حضرت رسائیں بھی ہوتے ہیں لیکن ان میں عادت کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ سب بھی کوئی بسندہ خدا ان کو عقل کی کسوٹی پر پختہ کرنا چاہتا ہے تو اس کی مخالفت کی بجائے ہے اکثر کسمتہ نے

لکھا ہے کہ بین کے بعض علاقوں میں جنوب روپیہ دروازے رکھنا زیادہ مفید ہے کیونکہ موسم گرما میں اس طرف سے ہوا خوب آتی ہے۔ لیکن چینیوں سے جب یہ کہا جاتا ہے کہ "تم جنوب روپیہ دروازے کیوں نہیں رکھتے؟ تو اس کا وہ صرف اس قدر جواب دیتے ہیں کہ ہمارے یہاں جنوب روپیہ دروازے رکھنے کا دستور نہیں۔"

ان غیر معقول یا نیم معقول رواجوں میں ایک اور بھی خرابی ہے اور وہ یہ کہ قوت بے گل صرف ہوتی ہے۔ ادنیٰ بات کو اس قدر اہم اور موثر کر دیا جاتا ہے جتنا کہ فی الحقیقت کسی ضروری بات کو کرنا چاہیے تھا۔ معمولی امور میں تفصیل اوقات ہو جانے کی بنا پر اہم قانونی معاملات معرض تغافل میں پڑ جاتے ہیں۔ حیات اخلاقی یہ تقاضا کرتی ہے کہ لوگ افعال کی اہمیتوں کو صحیح طور پر سمجھیں۔ اگر اہل باادینی باتوں کو نہتہ بالشان قرار دیا جائے تو صرف یہی خرابی نہیں ہوتی کہ حقیقی امور قرار واقعی اہمیت حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، بلکہ کردار کی آمدہ ترنی میں بھی رکاوٹ واقع ہوتی ہے۔ اس سے کردار میں ایسی باتیں داخل ہو جاتی ہیں جن کو بعد میں نکالنا پڑتا ہے اور اس وقت اس اخراج سے سخت نقصان ہوتا ہے کیونکہ خرابیوں کے ساتھ کھن باتیں بھی خارج ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جہاں بدووں اور دیوتاؤں کے ناراض ہو جانے کے اس کثرت سے اسباب مہیا ہوں اور رواج کی ذرا سی غلاف ورزی ان کے بوجھ بوجھ کو مستقل کر سکتی ہو تو اس کے فرو کرنے کے لئے بھی معقول مدت اور کافی محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اخلاق کو کفارہ کی نوعیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

محرمات

بہل قسم کے محرکات رواج سے پیدا ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے تو رواج اس سے کہیں بہتر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ متقدمین ہر پٹ اپنسر وغیرہ نے اس کو ظاہر کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی ممنوعات میں خوف کی آمیزش ہوتی ہے۔ خونی عداوتوں میں

جذبہ غضب شامل ہوتا ہے لیکن اجتماعی ماحول ان کو بھی حد اعتدال پر لے آتا ہے، کیونکہ کسی ممنوعہ شے کی خلاف ورزی سے صرف مجرم ہی نہیں بلکہ سارا گروہ مورد آلام ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ اجتماعی خوف ہے نہ کہ انفرادی کمزوری۔ انتقامی جذبہ کے متعلق یہ بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خون کا معاملہ ذاتی نہیں بلکہ زیادہ تر اجتماعی ہوتا ہے اس میں دوسروں کی خاطر یا یوں کہئے کہ قوم کے خیال سے انسان اپنی جان خطرے میں ڈال دیتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ جذبہ انتقام بہرہ ورانہ جذبہ انتقام ہے۔ ذاتی حملہ کے جواب میں اس قسم کے جذبہ سے مشغول ہو جانا تو صریح بد اخلاقی ہوگی۔ خواہ مخواہ مردم آزاری بھی بلاشبہ مذکور ہے۔ لیکن جس صورت میں اصول کے مطابق اور دوسروں کے اعانت کی خاطر انتقام لیا جائے تو اس کو بد اخلاقی نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ تو عین اخلاق ہے۔ جذبات خوف و انتقام کے علاوہ اور بھی بہت سے محرکات ہیں۔ مثلاً برا درانہ العنت پرانہ شفقت جنسی کشش کے علاوہ جانبین میں کسی حد تک محبت، مہر و نقدس اشخاص کا احترام، فرقہ کے بھائیوں سے وفاداری ان سب کو گروہی زندگی میں یوں ہی ہیں چھوڑ دیا جاتا، بلکہ ان کی عادات کو راسخ و قائم کرا کے کال احمیان کر لیا جاتا ہے۔ لیکن جو محرکات فکر و تامل کو ظاہر کرتے ہیں مثلاً فرض شناسی یا خیر سے محض خیر ہونے کی بنا پر محبت ان کا اس وقت تک احساس نہیں ہو سکتا جب تک کہ اخلاقی تصور زیادہ صاف نہ ہو جائے اور خیر برتر یا اس الفضائل اور جزدی یا فوری تشفیوں میں تفاوت نہ معلوم ہونے لگے۔ ان تصورات کے ارتقا کے لئے انفرادیت کا نشو و نما ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اقتدار و آزادی انفرادی اغراض و قومی بہبودی میں دو تضاد پیدا ہو جو بہتر متمدن حالت میں تامل کر رہے۔

جب ہم شعوبی اور رواجی اخلاق کے "کیا" پر غور کرتے ہیں

تفہیم

انویہ حقیقت فوراً آشکار ہو جاتی ہے کہ وہ اسباب جو اغراض

کو وسیع اور نصب العینی بنا دیتے ہیں ان اسباب کی نسبت کم عمل کر رہے ہیں

جو مشترکہ اور اجتماعی اغراض و قواعد میں مسمیہ ہوتے ہیں، یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس میں حافظہ اور وہم کو مل کر کئے کا بہت بڑا ہوتا ہے۔ گزشتہ زمانہ کی روایات، فسانے، مذہبی کیت ایک قسم کی ذہنی حمایت قائم رکھتے ہیں جس کی ایسی ہی قدر کی جاتی ہے جتنی کہ جہان کی باتوں کی۔ لیکن چونکہ اس زندگی میں استدلال اور انتخاب و پسند وغیرہ کے عقلی افعال نہیں ہوتے اس لئے اس کے نصیب العیون میں رسائی اور قوت کی کمی ہوتی ہے۔ اسی قسم کی ذہنی درو حالی زندگی کے لئے ان محرکات کی ضرورت ہوتی ہے جن کا آئندہ باب میں ذکر ہوگا۔ اس کے برعکس ”کیا“ کے اجتماعی چلو شغوبی اخلاق کے اندر پوری حرکت سے جاگزیں ہونے پر اس جگہ اہل امور کے اعادہ کی ضرورت نہیں بن پر باب ہذا و باب مابین میں بالتفصیل بحث ہو چکی ہے، صرف اس فساد بنیاد بنا ہے کہ کوکر وہ کا معیار اخلاق اجتماعی ہوتا ہے، لیکن شعوری طور پر نہیں بلکہ غیر شعوری طور پر، یا یوں کہو کہ یہ معیار ایک اجتماع اور کوساٹی کا معیار تو ہوتا ہے لیکن ایسا معیار نہیں ہے جس کو ہر شخص فوراً فکر کے بعد اپنے لئے انتخاب کرتا ہے۔ وہ اس پر صرف رسماً یا بسند ہوتا ہے۔ چونکہ وہ فرقی یا جتنے کے اندر ہے اس لئے وہ اس کے رسم و رواج کے مطابق مل جاتا ہے۔ وہ اس قدر خود غرض نہیں ہو سکتا جتنا کہ موجودہ زمانہ کا انفرادیت پسند ہوتا ہے۔ نہ وہ اس قسم کی انفرادی فلاح کا تصور کر سکتا ہے اور نہ اس کے پاس اس کے حاصل کرنے کے ذرائع ہوتے ہیں۔ مگر وہ اس وسیع معنی میں اجتماعی بھی نہیں ہو سکتا جس معنی میں کہ اس زمانہ کا آدمی اجتماعی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس قدر نخل عیاش یا بد معاشرہ نہ ہو سکے جیسا کہ اس زمانہ کا آدمی ہوتا ہے، لیکن اس سے وہ سیرت بھی پیدا نہیں ہو سکتی جس کی بنا پر مخالفتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اخلاق کا ہیر و اپنی پوری بالیدگی کو اس پر دست پہنچتا ہے جب وہ دوسروں سے اپنے حقوق کے لئے لڑتا ہے، برائی بھانپتا اور اس کی ممانعت کرتا ہے اور بالآخر دنیا کو سخر کر لیتا ہے۔

انضباط سیرت حکم سیرت کے قائم کرنے میں رواجی اخلاقیات کا ایک پہلو
 اتوی ہوتا ہے کہ وہ اپنے افراد و ان طریقوں سے عمل
 کرنے کی تعلیم دیتا ہے جن کو وہ پسند کرتا ہے اور اپنے افراد میں عادات پیدا
 کر کے ان پر عمل کراتا ہے۔ اس میں کمزوری صرف اس قدر ہوتی ہے کہ عادت
 کا عنصر بہت زیادہ اور آزادی و اختیار کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ یہ معمولی
 آدمی کو نواٹھا رکھتا ہے۔ مگر غیر معمولی آدمی کو آگے بڑھ سکتا ہے اسے
 دیا ہے رکھتا ہے۔

باب ۵

دستور سے ضمیر کی طرف اور اگر وہی اخلاق سے شخصی اخلاق کی جانب ترقی

اتصال و تصادم

سطح ثالث کے معنی | اخلاق کو کمال اس وقت کہا جاسکتا ہے جب کہ آدمی صواب کو پہچانے اور خیر کو آزادی کے ساتھ اختیار کر لے اس کے حصول میں بدل و جان مشغول ہو اور ایسی تدریجی اجتماعی ترقی کی جستجو میں رہے جس سے سوسائٹی کا ہر فرد بہرہ اندوز ہو۔ اگر وہی اخلاق اسے دستور سے ایک معیار تو قائم یہاں لیکن یہ معیار شخصی ہونے کے بجائے اجتماعی تھا۔ یہ افعال کو پسند و ناپسند تو کرتا تھا لیکن اس میں تصور خیر تو تھا لیکن اس خیر کی شخصی طور پر جانچ اور پرکھ نہیں ہوتی تھی۔ اس کو افراد کی اعانت تو حاصل تھی لیکن وہ ارادہ ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ تربیت کے اثر لذت کے شوق تکلیف کے ڈر یا عادت کی مجبوری سے کرتے تھے۔ یہ عادت اور اجتماعی اثر کی بدولت سلامت روی تو پیدا کرتا تھا، لیکن ایسی سیرت نہیں قائم کرتا تھا جس سے پسند کی بنا پر افعال سرزد ہوں۔ اس نے افعال جذبات

میں ایک قسم کا اتحاد تو پیدا کیا لیکن یہ اتحاد محض غیر شعوری تھا نہ کہ دانستہ طور پر اجتماعی۔ آخر میں ہم اس کے متعلق اس قدر اور کہیں گے کہ یہ ایک خاص قسم کا نظام قائم رکھنے کے لئے قابل تھا لیکن ترقی کا محافظ و معین ہرگز نہ تھا۔ پس ترقی کے معنی یہ ہیں کہ عادات و عادات پر جو اصول قبول کرنے کے بجائے معیار قائم کرنے اور قیمت معلوم کرنے کا کوئی عقلی طریقہ ہو۔ (۲) بے سمجھے ہوئے گروہ کی عافیت کو اپنی عافیت خیال کرنے اور گروہ کی ضرورتوں کو جہلی اور عادی طور پر پورا کرنے کے بجائے ارادی و شخصی پسند اور غرض ہونی چاہیے (۳) افراد کی ترقی کا عام شوق ہو اور ساتھ ہی اس مطالبہ پر بھی زور دیا جائے کہ اس ترقی میں سب شریک ہونگے یعنی اپنی اور ہر شخص کی فلاح و بہبود مقصود ہو۔

اس قسم کے ترقی میں دو تضاد پیش آتے ہیں۔ اخلاقیات نامذہب و تضاد موجود تو پہلے ہی سے تھے لیکن پہلے یہ اخلاقیات تضادات معلوم نہ ہوتے تھے جب تک انسان اپنے گروہ کے ساتھ پوری طرح مربوط ہے یا اس کے رسم و رواج سے مطمئن ہے اس وقت تک وہ کسی قسم کی مخالفت نہیں کرتا۔ لیکن جب ترقی ہوتی ہے تو تضاد محسوس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ تضاد مندرجہ ذیل قسم کے ہیں۔

(۱) گروہ کا اقتدار اور اس کے مقاصد فرد کی آزادی اور اس کے ذاتی مقاصد سے تضاد ہوتے ہیں۔ (۲) نظام اور ترقی کے مابین اور عادت و اصلاح کے مابین، تضاد ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں تضادوں میں بہت قریبی تعلق ہے۔ بلکہ اگر زیادہ غور کیا جائے تو دوسرا تضاد پہلے تضاد ہی کی ایک صورت معلوم ہوتا ہے۔

کیونکہ باب مابقی میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ دستور کی پشت پناہ سارے گروہ کی متحدہ قوت ہوتی ہے اور اس کے غیر معقول و بے جا جن پر محض عاداتاً عمل کیا جاتا ہے ان کی بھی ایسی سختی کے ساتھ پابندی کی جاتی ہے جیسی کہ

مقبول اور ضروری جموں کی۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قوم کو تھوڑے طور پر ترقی کرنی چاہیے سب لکڑیوں کی بنیاد ڈالیں جس میں آزاد خیالی اجتماعی معیاروں کا پورا پورا اہتمام کرے، سیاسی آزادی حکومت کی ترقی کے پہلو پہلو رہے اور ذاتی سخریوں میں دوسروں کی غلامی کا خیال نظر سے اوجھل نہ ہونے پائے۔ ایک بچہ و جہد کے بغیر جو ان ہو کر پورے طور پر صاحب اخلاق ہو سکتا ہے یہی جاں قوم کا ہونا چاہیے، لیکن بالعموم ایسا ہوتا نہیں۔ ترقی جہد جہد کے بغیر نصیب نہیں ہوتی اور اس جہد کا پہلا رخ فرد و گروہ کی کشمکش ہے۔ گروہ میں خود مراد جہالتیں اور خواہشیں تو پہلے ہی سے موجود ہیں لیکن ان میں بھی کچھ غلطی بھی جس کی وجہ سے ان کے اظہار کے لئے کافی محرک نہیں ملتا تھا۔ اگر ایک شخص کے سامنے قبضہ کرنے کے لئے کچھ نہ ہو یا ہونے کے برابر ہو، تو وہ قبضہ کرنے کی ہوس کو پوزی طرح کیونکر ترقی دے سکتا ہے۔ ان خواہشوں کے مدد ترقی کا ایک حد تک قویہ وجہ تھی کہ گروہ ان کو دبائے رکھتا تھا اور گروہ ان کو دبائے رکھتے تھے معاشرتی اور جنگی حالات ان کی مساعدت کرتے تھے۔ بایں ہمہ ان کا کسی حد تک وجود نہ رہتا۔ در زیادہ اجتماعی قوتوں کے مقابل میں ان کا اظہار ضرور ہو جایا کرتا تھا۔ جو شے درحقیقت فرد اور گروہ کی کشمکش کو اس فساد رخت ورائی میں تبدیل کر دیتی ہے وہ یہ ہے کہ فطرت انسانی میں انفرادی اور اجتماعی دونوں خصوصیات جمع ہیں۔ کائنات فطرت انسانی کی ان خصوصیات کو "غیر جماعتی" اجتماعیت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ انسان نہ اپنے ہمنسوں کے ساتھ بناہ سکتا ہے اور نہ ان کے بغیر۔

انفرادیت گروہ کے سیار اس کی غرائز و فطرت کے سامنے

افزودہ اپنی آراء اعتقادات اپنی آزادی داغاض کا مدعی

ہونا انفرادیت کے نام سے مشہور ہے۔ تاہم یہ کہ جس قسم کا دعویٰ کردار کی ایک نئی سطح قائم کرتا ہے۔ جس سطح پر مل بھی داری ہونا چاہیے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ سطح گروہ و روان کی سطح سے یا تو بہتر ہوگی یا بدتر۔ ابتداً تو ممکن ہے یہ تغیر

بحرانی نظر آئے۔ کیونکہ قدیم پابندیاں اتحادی جاتی میں قدیم مذاہب ائمہ
 پر مبنی رہنمائی نہیں کرتے تھیں اور پالک افراد پیش پیش ہو کر اپنے ہمنفسوں
 کی کمزوری اور سادگی سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ہر شخص کو جو عمل صاحب نظر بناتا ہے۔
 کرتا ہے مفسطائیہ کا دور یونان میں احیائے علوم کا دورا کی میں رومانیت کی تحریک
 مغربی یورپ میں جرمنی انقلاب زمانہ حال میں انفرادیت کی مختلف حالتوں کی
 مثالیں ہیں۔ جماعتی اقلیت اور رسم و رواج کی مخالفت قوم و فرد دونوں
 کی تباہی کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن اس قسم کی یکطرفہ انفرادیت سے نئے قسم
 کے مصلحین پیدا ہونا لازمی ہیں۔ نئی قسم کے ندر و فی تعلقات ظاہر ہوتے ہیں۔
 معاشرت صفت رفت و حکومت کی از سر نو تنظیم کی جاتی ہے۔ جو لوگ نئے
 حالات کو قبول کر کے زیادتی کے ساتھ ساتھ اپنی ذمہ داری کو بھی تسلیم کرتے
 ہیں۔ جو جذبہ کے بجائے عقل سے پسند کی رہنمائی کرتے ہیں جن کا سہرت کے
 علاوہ رحم و انصاف بھی طرح نظر پڑتا ہے۔ یہ لوگ صاحب اخلاق ہو جاتے ہیں اور
 اس سے ہی قدر و منزلت حاصل کرتے ہیں۔ چونکہ میں حیثیت مجموعیہ عام تحریک
 انفرادیت کی تحریک ہوتی ہے اس لیے اخلاقی ترقی کے واسطے ضروری ہے کہ
 فرد ایک اسلحہ یافتہ فرد ہو یعنی یہ شخص اپنے پسندیدہ محسوسات اور ذمہ داری کے
 اعتبار سے تو اپنے آپ کو فرد خیال کرے لیکن مقاصد اور ہمدردیوں میں جس شے کو خیر
 خیال کرتا ہو اس کے اعتبار سے اپنے آپ کو اجتماع کا جز سمجھے۔ اگر ایسا نہ ہو تو انفرادیت
 کے معنی بد اخلاقی کی طرف ترقی کرنے کے ہونگے۔

۲۔ اس انقلاب کے اجتماعی اسباب

وہ اسباب جو رواجی اور گروہی اخلاق کو شخصی اور شعوری اخلاق میں
 تبدیل کرتے ہیں نہایت ہی مختلف ہو سکتے ہیں جس طرح بچوں اور جوانوں کی سیرت
 مختلف طریقوں سے بدلتی ہوتی ہے مثلاً بعض اوقات کامیابی و کامرانی سے

بعض اوقات مصیبت و تہمتی سے کبھی رفتہ رفتہ معلومات کے بڑھنے سے کبھی کسی سخت ترین جذبہ کے مقابلہ سے یہی حال اقوام کا بھی ہے بعض قومیں موجودہ بائینہ گمان جاپان کی طرح کلیمت باہر کی تحسار کی اور فوجی قوتوں سے ہمنار ہو جاتی ہیں۔ بعض میں قہ مائے یونان کی طرح اندرونی تحریک شروع ہو جاتی ہے اور معاشرتی علمی سیاسی مذہبی ترقی ہونے لگتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ قومی معائب قدیم معیاروں کو زیر و زبر کر دیتے ہیں جیسا عبرانیوں میں ہوا۔ مگر اس انقلاب کے چار اسباب خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور کم و بیش ہر قوم میں ان کا عمل ضرور ہوتا ہے۔

معاشرتی اثرات۔ قدیم کی گروہ یا مشترک خاندان کی تخریب میں معاشرتی اثرات کا عمل اکثر قوموں کی تاریخ میں نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ قبیلہ

اس قسم کی شکاری یا سادہ طریقہ کی زراعتی زندگی میں اچھی طرح سے رہتا ہے جس کی نظیر اسٹریلیا اور امریکہ کے قدیم باشندوں میں ملتی ہے یا پہلے زمانہ میں آئرلینڈ کے کیلٹ اور اسکات لینڈ کے کوہستانی فرقوں میں ملتی تھی۔ لیکن جب زراعت ترقی کر جاتی ہے تو یہ حالت باقی نہیں رہ سکتی۔ جن صورتوں میں علوہ محنت کرنے یا ذاتی ملکیت رکھنے میں فائدہ نظر آتا ہے اس سے ایک حد تک انفرادیت ظاہر ہوتی ہے۔ اگر بھینے یا سیڑے جانور کا شکار کرنا ہو تو ایسی صورت میں تو شرکت اچھی معلوم ہوتی ہے لیکن بچوٹے جانوروں کے شکار میں مشتاق شکاری بہ خیال کرتا ہے کہ میں علوہ زیادہ نفع میں رہوں گا۔ جب قدیم طرز زندگی کی جگہ تجارت و زراعت لے لیتی ہے تو یہ خیال اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ کسان کو اس قدر سخت اور اتنی زیادہ محنت کرنی پڑتی ہے اور اس کا ثمر اس کو اتنی مدت کے بعد ملتا ہے کہ اس میں اختلافات سیرت بہت ہی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ شکار اس قدر دھپ اور اس کا نتیجہ اس قدر قریب نظر آتا ہے کہ کبیر ہمت شخص بھی اپنا کام پورا کر لیتا ہے لیکن زراعت میں صرف جفاکش شخص ہی اپنی محنت کے ثمرات سے مستمتع ہو سکتا ہے اور وہ اپنی محنت کے ثمرہ میں

کابل و کمزور کو شریک کرنا نہیں چاہتا۔ تجارتی کاروبار میں بھی انفرادی پوشیداری ہی پر نفع کا وار مدار ہے۔ ایک عرصہ تک نسبتاً انفرادی ہی طور پر تجارت ہوتی رہی۔ البتہ مسافروں کے قافلے باہمی خفایت کے چٹان سے ایک ساتھ سفر کرتے لیکن ان میں کسی قسم کی ترتیب یا نظام نہیں تھا ہر شخص اپنی پوشیداری اور قابلیت پر بھروسہ کرتا تھا۔ علاوہ ازیں تجارت رکابوں کے باہمی مقابلہ اور خیالات کے تباہی کا بھی باعث ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں ل کر گروہ کے مخصوص رکابوں کی حرمت کو باطل کر دیتی ہیں۔ فرقہ کے حدود میں تاجر اور چاندیوں کو داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کی یونانی نوآبادیوں کے رہنے والے جس میں انفرادیت کی زبردست تحریک رونما ہوئی اپنے ہمسد کے ساتھ بھی تھے۔ جو وہ زمانہ میں یورپ کے وہ حصے جن میں تاجران قدیم شہروں کی زندگی کے آثار نظر آتے ہیں وہی ہیں جن میں جدید تجارت کو کم دخل ہوا ہے۔

لیکن اگرچہ صنعت و حرفت کے ان مختلف طریقوں پر غور کریں جو بتدریج رائج ہوتے رہے ہیں تو معاشی اثرات کا اچھی طرح سے اندازہ ہو جائے گا۔ قدیم اجتماع نیز تہذیب نو کے بستہ زانہ میں خاندان میں ایک قوی معاشی وحدت ہوتی تھی۔ اکثریتیں گھرنی چہار دیواری میں منفعت کے سہا جتھ کی جاسکتی تھیں۔ ان میں بھی شکار و زراعت کی طرح طاقتور اور چالاک شخص ہمیشہ اس فکر میں رہتا ہے کہ اپنی محنت طے کر کے لیکن رواج پر اس عمل کا اثر اس قدر سخت نہیں ہوتا جتنا کہ حرفت کی ایک وسیع تنظیم کے لئے جو تین طرح کے اختیار کئے جاتے ہیں ان کا ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ میں ہمارے امور کے لئے گروہ کی امداد ضروری ہوتی تھی۔ بڑے کاموں مثلاً ابراہم و مناد کی تعمیر وغیرہ کے لئے مشرق میں بیگار رائج ہوئی، لیکن اس سے گروہ کی قدیم ہمدردیاں اور امداد باہمی کے اکثر طریقے ناپید ہو گئے۔ روم یونان میں محنت و مشقت کے کام غلام کیا کرتے تھے۔ آزاد شہری علوم و فنون جہانگیری و جہانبنانی میں ترقی کرتے تھے۔ اس سے چند

آدمیوں کو ترقی کا موقع ملا، زبردست اور ذہین لوگوں کو عروج ہوا اور اس کے ساتھ ہی انفرادیت کے سبھی اثرات نے اپنا عمل شروع کر دیا۔ زمانہ حال میں سرمایہ داری تجارت اور صنعت و حرفت کی حکومت ہے۔ قوتوں کو دے دینے اور فطرتی ذرائع سے استفادہ حاصل کرنے میں یہ طریقہ بیگارا اور غلامی کی نسبت زیادہ مفید ثابت ہوا ہے۔ نیز اس سے منتظم طبائع کو ترقی کا بہت بڑا موقع ملتا ہے۔ اس زمانہ کے ماہرین صنعت و حرفت کے کارنامے گزشتہ زمانہ کے فاتحوں کے حالات سے زیادہ دلچسپ ہیں کیونکہ ان کو نسبت زیادہ پیچیدہ حالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ زیادہ آدمیوں کی معلومات اور تقریروں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ جدید سرمایہ داری بھی قدیم اخلاق کے لئے اسی قدر مہلک ثابت ہوئی ہے جس قدر کہ غلامی یا بیگار گردہی زندگی اور دستور کے لئے ثابت ہوئی تھی۔ قرون وسطی کا تو ذکر ہی کیا اس نے گزشتہ صدی تک کے اخلاق کو پنج دین سے اکھاڑ کے پھینک دیا ہے۔

علوم فنون کی ترقی علم عقل کی ترقی کا رسم و رواج پر براہ راست اثر پڑتا ہے۔ ایک اقوام کے رسم و رواج کا دوسری قوم کے رسم و رواج سے جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان میں فرق محسوس ہوتا ہے۔ اور ذہن میں اس فرق کی نسبت سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ رسم و رواج میں کوئی نہ کوئی ایسی بات ضرور ہوتی ہے جس کی علت سمجھیں نہیں آتی۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی رواج کی ابتداء بوجہ عقل تھی وہ رسم و رواج سے فراموش ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ جب معلومات کی ترقی ہوتی ہے تو اس سے اب وہ احوانات نباتات امراض وغیرہ کے متعلق وہ معلومات و رسوم جن کو متقدمین اپنی ضعیف لائق آدمی سے سلامتی کا جزو لاینفک خیال کرتے تھے بے معنی اور لغو نظر آنے لگتی ہیں! بعض مذہبی رسوم اسرار و خوب کی پناہ میں باقی رہ جاتی ہیں لیکن قوم کا زیادہ روشن خیال طبقہ ان سے کنارہ کش رہتا ہے۔ عقل کی ترقی رسم و رواج کے بجائے رخصس میں زیادہ تر عادی اور وقتی امور کو دخل ہوتا ہے (کسی معقول اصول زندگی کی طالب

ہوتی ہے۔

صنعت و حرفت اور علوم و فنون فرد کے لئے نئی نئی دیکھیاں پیدا کرتے ہیں۔ صنعت کا کوئی عمدہ نمونہ یا فن کا کوئی عمدہ نتیجہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو مگر دو گونہ رحمت کا باعث ہوتا ہے۔ یہ موجد کے لئے بھی باعث رحمت ہوتا ہے اور اس شخص کے لئے بھی جو اس کو استعمال کرتا یا اس سے مستفید ہوتا ہے۔ تقسیم عمل کا گروہ میں آغاز ہو ہی چکا ہے اب اس کو وسعت دی جاتی ہے۔ اہل صنعت اور اہل حرفہ میں انفرادیت ترقی کرتی رہے کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو مسندروں اور محلوں کو تعمیر کرتے ہیں، موڑتے ہیں اور برتن وغیرہ بناتے ہیں۔ دیوتاؤں اور بہادرروں کی ثنا و نصرت کے راگ گاتے ہیں۔ خود اپنے کام سے ان لوگوں کے دل بڑھتے ہیں۔ فن جماعت میں راہ پر پیہدا کرنے کے علاوہ یہ بھی کرتا ہے کہ بالعموم ایک ایجاد صانع اپنے کام کا خود ہی نقاد اور ایک کامل معاصی بننا اپنے ہنر کا خود ہی قانون بن جاتا ہے۔ اس کے بعد اب ذرا غور کرو کہ ان لوگوں پر کیا اثر ہوتا ہو گا جو صنعت اور ہنر کے نتائج سے مستفید ہوتے ہیں۔ ان پر مسرت و اطمینان کی ایک نئی دنیا کے دروازے کھل جاتے ہیں جس میں ہر شخص بجائے خود رال ہو سکتا ہے۔ شعوبہ زندگی میں انسانی مسرت کے ایسے اسباب میسر نہ تھے۔ پہلے زمانہ کے لوگوں کی تباہی مگر دیکھیاں کھانے سے محنت و آرام شکار کے ہیجان و جیسی جزیہ اور خزاؤں کی دہی تک محدود تھیں۔ مزید دیکھنے کے لئے خاندان کی سوسائٹی اور برادری کے گھر تھے۔ لیکن فنون کی ترقی فرد کو اس قابل کر دیتی ہے کہ وہ اپنے لئے ایک عمدہ مکان اور نفیس پوشاک تیار کر سکے۔ بڑھتی ہوئی ضروریات کی دھات لکڑی اور مٹی و سنگیری کی بنی ہیں۔ ایک مضبوط اور شاندار مقبرہ مستقبل کو زیادہ متعین کر دیتا ہے۔ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ اپنی اولاد کے لئے دولت پائیدار شکل میں چھوڑے۔ اس میں وہ اوروں سے بڑھ جانا چاہتا ہے۔ حرص کے اور پاؤں پھلتے ہیں۔ رفتہ رفتہ زیادہ خود مہر ذات بن جاتی ہے۔ ہر نئی ضرورت کے ساتھ خیر کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے۔ فرد کو اب گروہی معیار مطمئن نہیں کرتا۔

وہ چاہتا ہے کہ اپنی خیر و فلاح کے لئے آپ آپت پر یکدشش کرے۔ اسے اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اپنے لئے حصول نیکی کے سبب سے آسان اور سب سے یقینی دو ہی طریقے ہیں یا تو یہ کہ اپنے مجنوسوں سے کنارہ کرے یا کہ ان میں رہے اور ان سے اپنا مطلب نکالے۔ ممانے اپنی خود غرضی کا ثبوت پہلے طریق پر دیا ہے اور امرائے دوسرے طریق پر۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علماء یا امرا کی برہمراقتہ اجتماعت تمدن کے سارے عمل کو معدوم دے چند افراد کی نفع رسانی کا ذریعہ سمجھنے لگتی ہے جن قوموں نے علوم و فنون میں ترقی کی ہے ان میں ایسی جماعتیں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ قدامت کے یہاں غلامی اسی عمل کا ایک جز تھی۔ اس زمانہ میں دوسروں سے فائدہ اٹھانے کے اور بہتر طریقے نکل آئے ہیں۔ جب افراد ان قوموں سے آزاد ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے ایک کی بہبودی کے ساتھ کل کی بہبودی وابستہ تھی تو پھر ان کی غرض و غایت اپنی ذاتی منفعت اور خود غرضی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ تمدن کی ترقی میں جہاں مسرت اور دلچسپی کے زیادہ مواقع ہیں وہاں اخلاقی خطرات بھی ساتھ لگے ہوئے ہیں اور کم از کم اخلاقی خرابیاں تو اس کے لئے ناگزیر ہیں۔

اب خواہ یہ خرابیاں نفس پرستی پر مبنی قوم ہوں اور اس اعتبار سے روحانی زندگی کے منافی نظر آئیں جس کے لئے ذارحی اشیاء اور تعیشت محض فضول ہوتے ہیں یا خود غرضی و حرص پر جو اس بہرہ دہی رحم و انصاف کے مخالف ہے جو انسانیت اور اجتماعی زندگی کی خصوصیات ہیں۔ دونوں صورتوں میں مجیدہ اشخاص ان خرابیوں پر جو تمدن کی ترقی کے ساتھ رونما ہوتی ہیں (گو اس کی بنا پر نہ ہوں) نفس کشی کے ذریعہ سے غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جلی اثرات
نسلی گروہ کے مقابلہ میں جب تک اسی قسم کا گروہ رہتا ہے اس وقت تک تو اس کو کسی قسم کا فوب و خطر نہیں ہوتا۔ جرمنی یا اسکاٹ لینڈ کے قبائل اپنے تھور و شامٹ اور قبائلی ہمدردی کی مناسبت پر

مکن ہے ایک یا دو مہکوں میں روم و انگلستان کی بہتر قواعد و اصولوں سے بازی لے جائیں لیکن مستقل کامیابی کے لئے قدیم فرقوں اور قبیلوں سے بہتر نظام کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس نظام کے قائم کرنے کے لئے حکومت اور کسی حاکم سردار یا بادشاہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جب مصر شام یا خلیفہ اپنی اپنی قوت دکھاتے ہیں تو بنی اسرائیل بھی ہم آہنگ ہو کر کہتے ہیں کہ ہمارا بھی ایک بادشاہ ہونا چاہیے تاکہ ہم بھی اقوام عالم کی برابری کر سکیں اور وہ ہمارے قبضے چکائے اور جنگ میں ہماری رہبری و قیادت کرے۔ یہ جنگ سے غیر منصف اور طاقتور سردار کو خود میری کا موقع ملتا ہے۔ فوجی اثرات کا تجارت کی طرح مقصد تو تمدن ہی کی ترقی ہوتی ہے۔ لہذا اس کو شش میں وہ قدیم رسم و رواج کو نئے دین سے اکھاڑ پیٹتے ہیں۔ نوح بابل اور سکندر اعظم، محاربات صلیبی اور انقلاب فرانس ایسی ہی مثالیں ہیں جن میں فوجی اثرات نے قدیم رسم و رواج کو براہِ دیکر کے انفرادیت کے لئے نیا جولا لنگاہ مہیا کیا ہے۔ اکثر حالتوں میں ذیہ بالکل صحیح ثابت ہوتا ہے کہ سردار یا غاصب بھی مزے میں رہتا ہے۔ اجتماع کی ساری نشیں وہ اپنی ہی ترقی اور منفعت کے لئے استعمال کرتا ہے۔

مذہبی اثرات اگرچہ مذہب کی غرض و غایت قدیم اخلاق اور رسم و رواج کی حفاظت ہے پھر بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نیا مذہب اختیار کرنے یا پرانے مذہب میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے سے اخلاقی ترقی پر نہایت زبردست اثر پڑتا ہے۔ مذہب کا کردہ کے رسم و رواج اور نصب العینوں سے اس قدر قریبی تعلق رکھنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اونیسی مذہبی تبدیلی بھی کردہ کے مدیا ر زندگی کو براہِ راست متاثر کرتی ہے۔ بالعموم قدیم اور جدید میں نہایت ہی سخت اصولی تضاد واقع ہوتا ہے انسان کے ذہن میں خدا کا جو تصور ہوتا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کو کس قسم کا کردار مرغوب ہے۔ مستقبل کا خیال ایک خاص قسم کے طرز زندگی کا داعی ہو سکتا ہے۔ مذہب مرد و عورت کے بعض تعلقات کو جائز یا ناجائز

قرار دے سکتا ہے۔ پھر ممکن ہے کہ مختلف مذاہب اپنے دعاوی کو پرکھنے کے لئے انسان کو اخلاقی طرز اختیار کرنے پر مجبور کریں۔ آریوس اور یونان کے عام مذاہب، یہودیت و عیسویت، عیسویت و رومی تمدن عیسویت و المانی مذاہب کیتھولک اور پراسٹینٹ کے اخلاقیات سے اخلاقی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اس جز پر باب ششم و ہفتم میں خاص طور پر بحث کی جائے گی۔

۳۔ نفسیاتی عوامل

جو نفسیاتی عوامل انسان کو انفرادیت کی طرف لے جاتے ہیں ان کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ خود پسندانہ جلتوں اور تہجات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پہلے خود اپنے بقا کی کوشش اور پھر زیادہ پیچیدہ وسیع تعلقات دنیاوی میں داخل ہو کر اپنے ماحول پر غالب آنے کی جدوجہد ہی کے یہ عوامل مختلف صورت میں مختلف شعراء و حکماء کے خیالات اسی فطری رجحان کے مختلف مدارج ہیں۔ یہ جس قدر انسان میں سمجھ زیادہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ضبط کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ اس قوت کی ابتداء دریاں جہانی سے ہوتی ہے اور صفتِ حُفّت سیر و شکار میں جس قدر کائنات فطرت پر تسلط حاصل ہوتا اور قوت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اتنی ہی اس ابتداء کی رجحان کی تسکین دہلی ہوتی ہے۔ جب انسان دنیا و اشخاص میں داخل ہوتا ہے تو اس رجحان میں ایک خاص شدت ظاہر ہوتی ہے جو جذباتِ انفرادیت پوری طرح نمایاں کر دیتی ہے۔ ہم اس رجحان کے چار خاص مظاہر کا بیان ذکر کرتے ہیں۔

جنسیت | جنسی جذبہ و جبلت کو اس میں ایک خاص درجہ حاصل ہے
ایک طرف تو یہ زبردست اجتماعی مال ہے۔ اس کی بنا پر

۱۔ مثلاً شوپنہار نے "خواہشِ زیست" (Innate Drives) میں انٹینسٹیٹو خواہشِ قوت" (Intensified Drives) میں

ذکور و اثاث باہم ملتے ہیں اور جس سے خاندان کی ابتدا ہوتی ہے۔ لیکن دوسری طرف جماعت نے جو اصول و حدود مقرر کئے ہیں، انسان اس جذبہ کی بدولت ان سے بغاوت کرتا ہے اور ان یا بنیادوں سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ جو قوانین مختلف قوموں نے ناجائز تعلقات کے خلاف بنائے ہیں اور جن کا رواج حضرت موسیٰ سے لے کر اب تک رہا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی فطرت اور اجتماعی مقصد میں کس قدر تضاد ہے۔ مختلف اوقات میں دیکھا گیا ہے کہ جنسی جذبہ تمام اجتماعی قانونی اور مذہبی قیود پر غالب آجاتا ہے۔ جس سے اس جذبہ کی بنا پر بڑے بڑے شہروں میں چند بے اصول اور بد معاشرہ افراد کی ایک بستی آباد ہوتی ہے اور جو مصائب اس کی بدولت نازل ہوتے ہیں وہ انہیں تک محدود نہیں رہتے جو جان بوجھ کر اپنی جان خطرہ میں ڈالتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اصول خاندان میں مختلف تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ ہم اصلاح نے جو اخلاقی تغیرات پیدا کئے ہیں اس کی جامع غایت و غرض اس جذبہ جنسی ہی کو قابو میں لانا تھی لیکن اب تک کوئی قابل تشفی نتیجہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔

۲۔ ذاتی کیفیت جائداد ازمنہ قدیم کی جماعتوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ اسلمہ موسیٰ اور غلام پر افراد کا ذاتی قبضہ ہو سکتا تھا۔ لیکن ناہنالی خاندان کی زمین پر کسی کا قبضہ نہیں رہتا تھا، اور جب تک مختلف قنون میں ترقی نہیں ہوئی ذاتی جائداد کا وجود بہت محدود تھا۔ ذاتی قبضہ اور ترقی صنایع و فنون لازم و ملزوم ہیں۔ یہ عام طریقہ تھا کہ جو چیز جماعت پسند آتی تھی وہ اجتماعی سمجھی جاتی تھی اور جو افراد پیدا کرتے تھے ان پر افراد کا قبضہ رہتا تھا۔ جون جون انفرادی صنعتوں کو ترقی ہوتی گئی انفرادی و شخصی قبضہ کا رواج بھی زیادہ ہوتا گیا۔ ناہنالی خاندان سے داد ہالی خاندان کے تغیر نے شخصی جائداد میں مزید اضافہ کیا۔ باپ اپنی جائداد موسیٰ وغیرہ پر لڑکوں کو وراثت بنانے لگا۔ ہندوستان کا مشترک خاندان داد ہالی خاندان کی ایک مثال ہے۔ جہاں باپ کی جائداد کے وراثت اس کے لڑکے ہی ہوتے ہیں۔ وہاں ذاتی قبضہ کا

زیادہ رواج ہے اور جہاں اس کی بہن کے رٹ کے وارث ہوتے ہیں۔ وہاں
اشتہائیں۔ پہلے پبل جماعت کے سرداروں کو ذاتی قبضہ کا حق حاصل ہوا۔
آج کل بھی یورپ کی بعض ہونی قوموں میں سردار جماعت کے کھانے کے
برتن غنیمت ہوتے ہیں اور باقی لوگوں کے مشترک ہوتے ہیں۔ بعض جماعتوں
میں سردار جس طرح چاہیں اپنے نوٹسی کو استحصال کر سکتے ہیں۔ باقی
لوگ ایسا نہیں کر سکتے۔ آرکینڈ کے قدیم قوانین اسی سنسرل ترقی کو ظاہر
کرتے ہیں۔

یونکہ ذاتی جائداد کے معنی بھی ہیں کہ جو چیز میری ہے اس سے میں
دوسروں کو غلبہ اور باز رکھوں۔ اس لیے یہ گروہی، اتحاد اخلاقیات قدیم
کے بالکل منافی ہے۔ جب امریکہ کے انڈین جائداد پر فرد ذاتی قبضہ ہوتے
تو زمانہ قدیم کے گروہی اتحاد قبائلی قیود و رسوم اور اجتماعی اخلاقیات
اس کے ساتھ ساتھ فنا ہو گئے۔ اگر وہ نئے اصول پر کاربند نہ ہو گئے تو
پس فنا کا سامنا ہے۔

جنگ نفوق و آزادی بہت سی صورتوں میں ان جنگوں کا شمار اقتصاد دی جنگ سے
لاگ نہیں ہو سکتا۔ اتحاد غلام کے تنہا اقتصاد دی و شخصی
دونوں حیثیتیں رہتے تھے اور تمام بڑی گروہی جنگوں کا ایک اصل سبب اقتصاد دی
ضرورت تھی (خواہ دیکر سبب کچھ بھی ہوں) گزشتہ زمانہ میں شان و شوکت
یا آزادی قائم رکھنے کے لئے اور زمین دو بگڑا سنیہ اصل کرنے کے لئے
بہت سی لڑائیاں وقوع میں آئیں۔ جس طرح تنازع لبتہا کی وجہ سے نوع
الشان میں ٹھٹھا ذات کی جبلت اور اس کے ساتھ جذبات غضب و نفوق
و نفوق اور محکومی نے نفوت پیدا کی، اسی طرح ترقی جماعت کی بنا پر اشخاص
و قبائل میں زور آزمائی کے واقعات سے جاتے ہیں۔ گوتھائی جنگ و جدال
میں اتحاد ضروری ہے تاہم ان میں ددرارنگ بھی پایا جاتا ہے۔ اشخاص
کی جنگ سے ظاہر ہوتا ہے کہ کون شخص نفوقیت رکھتا ہے اور طاعت کی
جنگوں سے صلح درہنہ پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ درہنہ جماعت کے کام بھی آتے ہیں

لیکن ساتھ ہی رسوم جماعت کی خلاف ورزی پر بھی ان کی اغراض اُما دہ کر سکتی ہیں۔ ان سے جماعت کی آزادی و عظمت قائم ہوتی ہے مگر ساتھ ہی ساتھ ان کی انفرادیت برباد ہو جاتی ہے اور بعض وقت سارے خاندان کا انتظام ایک ہی بزرگ کے ماتحت ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ امیروں اور غریبوں کے واسطے علیحدہ علیحدہ قوانین قائم ہوتے ہیں اور اسی طرح اور عوام میں تفریق ہو جاتی ہے۔ تھوڑے عرصہ تک صبر کے ساتھ اس کی برداشت کی جاتی ہے مگر جب رد و سب کا رویہ نا قابل برداشت ہو جاتا ہے تو تمام قوانین محض رسوم سمجھے جانے لگتے ہیں لوگوں کے دلوں سے ان کا اقتدار جاتا رہتا ہے آزادی و برابری کا علم بلند ہوتا ہے اور اقتدار و آزادی کا تضاد ہم ہر کس و ناس کے دلوں میں جگمگاتا ہے۔

بعض وقت دماغی آزادی کے واسطے لڑائیوں ہوتی ہیں تاکہ شخص آزادانہ اظہار خیال کر سکے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی جنگ آزادی کی مخالفت زیادہ تر مذہبی جماعت کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہب میں قدامت پرستی ضرور ہے۔ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا ہے کہ اجتماعی معیار و خیالات کا محافظ سب سے بڑا مذہب ہے اور مذہب کے رسوم و منہیات بہت متحرک و متغیر تصور کئے جاتے ہیں۔ دماغی تنقید و تحقیق ان تمام باتوں کی وقعت کم کر دیتی ہے جن کا مبنی محض عادت یا رسم ہے۔ عقلیت و آزادانہ فکر ان تمام امور کی مخالفت کرتی ہے جو عقل سے بعید ہوں۔ تاہم انفرادیت و شخصیت کے وجود کو محض سائنس اور قدامت پسندی کو محض مذہب پر موقوف سمجھنا مکمل بات ہوگی۔ سائنس کے مقصد اصول کا سامنا کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ تعلیم گاہوں میں بھی گرجوں کے برابری قدامت پرستی ہوتی ہے اور دوسری طرف آزادی کی جنگ کی ابتدا بالعموم لائبرلیوں سے نہیں بلکہ مذہبی لوگوں ہی سے ہوتی ہے۔ بہت سے پیامبروں نے جب اصلاح کرنی چاہی تو ان کی مخالفت خود مذہبی جماعتوں ہی نے کی اور بہت سے برگزیدہ اشخاص نے اپنی جانیں اس لئے قربان کیں کہ آزادی

و انفرادیت کی فتح ہو اور محض رسم و رواج دنیا سے قفا ہو جائے۔ اگر مدارج شخصیت پر غور کیا جاوے تو نظر ایسا نکلا کہ مذہبی آزادی رواداری کی جنگ و مافی سیاسی آزادی جنگ کے دو دش بدوش رہی ہے

خواہش عزت و منزلت ایسی جس نے نفسیات ذات کی بحث میں اس اعتراف کو جو انسان اپنے ساتھیوں سے حاصل کرتا ہے اس کی

”ذات اجتماعی“ سے تغیر کیا ہے، اور دکھا ہے کہ ”ہم محض“ کہ وہ میں رہنے والے جانور نہیں کہ اپنے بنائے جنس کے صرف سامنے رہنا چاہتے ہوں، بلکہ ہمارے

اندرا ایک فطری میزان ہوتا ہے کہ دوسرے ہمارا خیال کریں اور اچھی نظر سے دیکھیں۔ اگر ممکن ہو تو آدمی کی اس سے زیادہ سخت کوئی اور ہنر نہیں

ہو سکتی کہ اس کا اپنے ہم جنسوں میں کوئی پرسان حال نہ ہو، اور نہ کوئی شخص اس کا خیال کرے۔ ایسی ذات میں سخت ترین جسمانی مصائب فی الجہا گوارا

معلوم ہو سکتی کیونکہ مصیبت زدہ مجھے گماں بہر حال وہ جماعت میں قابل توجہ تو ہے عزت و شہرت ان اجتماعی ذوات مختلف میں سے کسی ایک کا نام ہے جس کو

انسان اپنے واسطے بنا سکتا ہے۔ اجتماعی زندگی میں اس کو بہت بڑی جگہ حاصل ہوتی ہے۔ فوقیت سلام و تحویم، آرائش لباس و زیور، بہاروں،

ہوٹیا رول اور ذمی ہمتوں کی تعریف کمزوروں اور بزدلوں کی تضحیک یہ سب چیزیں اپنا اپنا کام کرتی ہیں۔ ابتدائی گروہ میں افراد کا باہمی فرق

و امتیاز بہت محدود ہوتا ہے۔ لیکن جب نظام جماعت عسکریت وغیرہ کے اغراض سے بدلتا ہے جب کوئی رئیس قبیلہ اپنے آدمیوں کو اکٹھا کر کے قوم

میں ایک نمایاں حیثیت پیدا کرتا ہے اور جب ترقی فنون کی بنا پر اظہار لیاقت کا زیادہ موقع ملتا ہے تو ایسے وقت میں عزت و شہرت کی خواہش

کا میدان وسیع تر ہو جاتا ہے۔ جذبات و شک سے اس کی تقویت ہوتی ہے اور بالآخر اس کا انجام بغض و حسد ہوتا ہے۔ پھر ہی وہ جذبہ جس کی

بنا پر شخصیت کو تحریک ہوتی ہے۔ ایک طرف تو انسان میں اس شہرت و عزت کی بنا پر انفرادیت

پیدا ہوتی ہے لیکن دوسری طرف وہ بلند تر اجتماعی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔
 کیونکہ عزت کا تعلق کسی نہ کسی شہرت گ جذبہ ہی سے ہوتا ہے۔ افراد جماعت
 صرف اسی شے کی تحسین و تحقیر کرتے ہیں جو ان کے محسوسات کے مطابق ہوتی
 ہے اور ایسی صورت میں ان کا عمل محض افراد کی حیثیت میں نہیں ہوتا بلکہ ان
 کی تحسین کا معیار اجتماعی ہوتا ہے۔ وہ اسی شخص کی تعریف و تحسین کرتے ہیں جس
 میں ہمسادری وغیرہ کی خوبیاں جماعت کے نقطہ نظر سے موجود ہوں۔
 ایسی صورت میں وہ شخص اپنا نصب العین محض حصول تعریف کو نہیں بناتا
 کیونکہ کوئی جماعت ایسے شخص کی عزت نہیں کرتی جو جماعت سے صرف
 عزت کا خواہاں ہو، اور اس کی پسند کی پروا نہ کرے، خصوصاً جب
 اس کا علم ہو جائے لہذا افراد کو یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ ان کا عمل
 ایک بڑے اجتماعی فرد کا ہو، کیونکہ جماعت جب کسی فرد کے عمل کا بہ لحاظ جماعت
 محاسبہ کرتی ہے تو اس کو جماعت کا سچا فرد، قبیلہ کا سچا آدمی، سچا محب وطن
 اور صحیح معنوں میں شہید بننا ضروری ہے۔ اس لئے جس گروہ کی رضا جوئی
 مد نظر ہوتی ہے اگر وہ چھوٹا ہو تو اس کے میاں رنگ و متعصبانہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ
 محض اپنی جماعت کا خیال رکھنے والا یکطرفہ و محدود معنوں میں اجتماعی ہوگا۔ اور
 جب تک اس کا علم نظر وسیع نہ ہوگا اس کا کردار نامحکم طریقہ سے اجتماعی و عقلی ہوگا۔
 عزت طلبی اور اپنے گروہ عزت کے لائق بنانے کی خواہش کو پورا کرنے کے
 مواقع اسی وقت زیادہ مل سکتے ہیں جب انسان اپنی نظر کو وسیع کرے اور اس
 کی نظر چھنی و وسیع ہوتی جائیگی یہ مواقع زیادہ ہوتے جائیں گے۔ سچا شہید، حق کا
 طالب، مسلح اور اساتذہ و رائل نسل آئندہ سے داد کا طالب ہوتا ہے لیکن اگر اس
 کے زمانہ میں لوگ اس سے بے اعتنائی کرتے ہیں تو نوع انسان سے داد خواہ
 ہوتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے لئے ایک نصب العین معیار بناتا ہے۔

کانٹ نے انفرادیت کے ان تینوں عوامل کی اخلاقی قیمت ہنایت
 خوبی سے اس طرح بیان کی ہے۔ ”قدرت نے انسان میں جو قوتیں پیدا کی
 ہیں ان کی ترقی کی صورت یہ نکالی ہے کہ ان میں باعتبار اجتماعیت تضاد پیدا

کر دیا ہے اور بالآخر یہی تضاد نظام اخلاق کی ایک وجہ ہو جاتی ہے۔ آپس میں
 ٹکڑے رہنا انسانی فطرت ہے اور آدمی اجتماعی حالت میں مکمل انسان معلوم ہوتا ہے
 کیونکہ اس کو اپنے فطری قوی کی ترقی کا احساس ہوتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ
 اس میں علیحدگی کا رجحان بھی ہوتا ہے۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ ہر کام اپنی طبیعت و مرضی
 کے مطابق کرے، اس لئے اسے مخالفت کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ وہ خود و دوسروں
 کی مخالفت کرتا رہتا ہے۔ اسی مخالفت کی بنا پر انسان کی تمام قوتیں براہِ نیگتہ
 ہوتی ہیں۔ دو کالی و آرام پرستی پر غالب آکر اپنے لئے عزت و قوت اور
 اپنے جنس میں ایک حیثیت پیدا کرتا ہے۔ انسان ہمیشہ اتحاد کی طرف دوڑتا
 ہے لیکن فطرت اس کو انفرادیت کی راہ دکھاتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ آرام
 و اطمینان کی زندگی بسر کرے لیکن فطرت چاہتی ہے کہ کاپلی و تناعت کے قعر
 سے اس کو بچنے کی محنت و مشقت کے میدان میں پھینک دے تاکہ وہ اس
 قابل ہو جائے کہ زمانہ کی مشکلات کو مغلوب کر سکے۔ پس جن فطری قوی کی
 بنا پر انسان میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے اور اس کے تعلقات میں تضاد م
 ہو جاتا ہے انہیں کی بنا پر اس کی تمام قوتیں زیادہ کمال کے ساتھ ترقی
 پاتی ہیں۔

ہم نے ان سوال کا ذکر کیا ہے جن کا میلان اتحاد و جماعت کے ٹوٹنے
 اور نیا نظام قائم کرنے کی طرف ہے۔ لیکن یہ سوال غیر شخصی نہیں بعض وقت
 وہ سمندر کے مدد و جزر کی طرح خموشی کے ساتھ کام کرتے ہوئے معلوم
 ہوتے ہیں اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی موج باقی امواج سے
 کچھ بلند ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر قدیم اخلاقیات کے ناقد یا جدید اخلاقیات کے بان کی حیثیت سے
 کوئی بڑی شخصیت رونما ہو جاتی ہے۔ ایک نسل نبیوں کے پتھر مارتی ہے۔
 کیونکہ وہ حال کو برا کہتے ہیں۔ لیکن ان کے بعد جو نسل آتی ہے وہ انہیں
 نبیوں کے مقبرے تعمیر کرتی ہے۔ سقراط ان کا بر کی جنموں نے حمل کے لئے
 رواج کے بجائے کسی اور مقول بنیاد کے تلاش کرنے کی کوشش کی
 ایک ممتاز مثال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ آویزش جس میں ایک طرف

تو دستور و رواج کا سخت نظام ہے جس کو عام رائے اور مذہبی احکام سے قوت و بزرگی حاصل ہوتی ہے اور دوسری طرف فرد ہے جو عقل ضمیر یا کسی اعلیٰ وارفع قانون کی طرف رجوع کرنا چاہتا ہے، تاریخ کی ایک ٹریجڈی ہے۔

۴۔ تعمیر نو

یہ خیال کرنا چاہیے کہ اخلاقی عمل انہیں امور تک آکر رک جاتا ہے جن کو گزشتہ فصل کے مختلف عنوانات کے ماتحت ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی کہ چکے ہیں کہ اگر قوم فی الواقع شعوری و فحشی اخلاقیات کے قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس کے صرف یہی معنی نہ ہونگے کہ اس کے افراد پہلے سے قوی تر ہو گئے ہیں بلکہ ان افراد اور اس قوم کی اصلاح بھی ہو جاتی ہے۔ اس کے صرف یہی معنی نہیں کہ قدیم نسلی اور خاندانی گروہ ٹوٹ جاتے ہیں بلکہ ان کی معاشری سیاسی و مذہبی وحدت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ یعنی ایک نئی اخلاقی بنیاد قائم ہو جاتی ہے۔ کاروبار کے لئے نئے اخلاقی اصول مرتب ہوتے ہیں، نئی قسم کی حکومت قائم ہوتی ہے جس کا طرز عمل اور جس کے خیالات بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ایک قومی یا عام مذہب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اعلیٰ سطح پر فرد کو یہ تمام چیزیں ارادی طور پر اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ علاوہ برین چونکہ اس کو یہ چیزیں انفرادیت کے تضاد مقاصد کی موجودگی میں اختیار کرنی پڑتی ہیں اس لئے وہ اپنے لئے ایک معیار قائم کرتا ہے۔ اس امر کا کہ ”خیر“ و ”صائب“ کیا ہے اس کو واضح تصور ہوتا ہے چونکہ وہ اس معیار کو تسلیم کرتا ہے اس لئے وہ ذمہ دار بھی ہے اور آزاد بھی۔ چونکہ وہ اس پر دل و جان سے مائل ہوتا ہے اس لئے وہ صحیح معنی میں صاحب اخلاق شخص بن جاتا ہے۔ جس امر کو وہ خیر خیال کرتا ہے اس کا احترام اس کی پابندی اس کی محبت اس کے جذبات کو قیز کرتی ہے۔ صداقت

قبضہ نفس، ایک نصب العین کے مطابق عمل کرنے کی کوشش، امورِ بہد میں جرات و شجاعت کا اظہار و حمد لی انصاف پسندی اس کی عادت کا جز بن جاتی ہیں، اور اگر جز نہیں بن جاتیں تو کم از کم وہ ان کو اپنی عادت کا جز بنالینا چاہتا ہے۔ اخلاقی سیرت اور اخلاقی شخصیت کا شعور ہوتا ہے۔ عمر ایٹوں اور یونانیوں کی اخلاقی ترقی سے معلوم ہو گا کہ یہ ایجابی معیارات کیونکر قائم ہوتے ہیں۔

باب ۴

عبرانیوں کی اخلاقی ترقی

(۱) عام نوعیت اور اصول

عبرانیوں اور یونانیوں کی اخلاقی ترقی کی عام نوعیت اگر معلوم کرنی ہو تو اس کا یونانیوں کی اخلاقی ترقی سے مقابلہ کر دینا یوں اور عبرانیوں کی اخلاقی ترقی میں جہاں بہت سے پہلو مشترک ہیں وہاں نقطہ نظر اور تائید کا فرق بھی ہے۔ بنی اسرائیل میں سیاسی اور معاشی قوتیں بھی عمل کر رہی تھیں اور یونانیوں میں مذہبی قوتیں بھی تھیں۔ مگر اس کے باوجود ایک قوم میں تو اخلاقی اور مذہبی زندگیوں میں نہایت قریبی تعلق رہتا ہے اور دوسری قوم میں اخلاقی زندگی مذہبی زندگی سے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہے۔ عبرانی کے نزدیک نیک کردار خدائے تعالیٰ کے احکام کی پابندی پر مبنی ہے لیکن یونانی خیر کاغلی معیار دریافت کرتا ہے۔ اور ان معیاروں کی متابعت اس کے نزدیک نیک کردار کی دلیل ہے۔ یونانی کے نزدیک حکمت و بصیرت سب سے بڑی فضیلت ہے۔ عبرانی کے نزدیک حق تعالیٰ کا خوف پیدا ہونا حکمت کی

منہید ہے۔ عبرانیوں کا اجتماعی نصب العین یہ تھا کہ زمین پر خدا کی حکومت قائم ہو۔ یونانیوں کا اجتماعی نصب العین یہ تھا کہ سیاسی حکومت قائم ہو۔ اگرچہ انھیں میرے دو پہلو قرار دیں جن میں ایک کو اس امر کی تلاش ہو کہ کیا کرنا چاہیے اور دوسرے کو اس امر کی خواہش ہو کہ راہ صواب جب مانع آجائے تو پس اس پر دل سے گل کرے تو یونانی اور الذکر پہلو کی تاکید کرے اور عبرانی دوسرے کی۔ یونانیوں کے یہاں عقل کو زیادہ دخل ہے۔ عبرانیوں کے یہاں جذبہ اور نیت کے ارادی پہلو کو۔ یونانیوں کے یہاں احساس زیادہ تر نظم و تناسب کے جمالیاتی مطالبہ کے طور پر کام کرتا ہے۔ عبرانیوں کے یہاں زیادہ تر یہ محسوسات کے طور پر نظر آتا ہے جہاں یا تو یہ قلب کا یکسو ہونا ہے یا جو فضاں ہو چکے ہیں اس کی قدر و قیمت کے جاننے میں کل کرتا ہے۔ جیسی اگر خدا کی مرضی کے مطابق عمل ہوتا ہے تو خوشی ہوتی ہے اور اگر اس کی مرضی کے خلاف ہوتا ہے تو رنج ہوتا ہے۔ ہماری اغراض کے لئے دونوں قوموں کا مطالعہ خالی از دھبی نہیں، کیونکہ صرف یہی نہیں کہ یہ اخلاقی ترقی کی مختلف اقسام کی مثالیں ہیں، بلکہ موجود زمانہ کی اقوام یورپ کا اخلاقی شعور زیادہ تر انھیں قوموں کا رہن منت ہے۔

قدیم اخلاقیات کنعان میں آباد ہو چکے کے بعد ابتداء میں تباہی زندگی اور رسم و رواج کا حال ہم کو ملتا ہے اس میں تنہا بی زندگی کی وہ خصوصیات نظر آتی ہیں جن سے ہم ادیر واقف ہو چکے ہیں۔ تبدیل و قرابت کا لحظہ اپنے اپنے اور برے دونوں پہلوؤں کے ساتھ نہایت قوی نظر آتا ہے۔ قبیلہ کے لئے جان کا خطرہ میں ڈالنا، قبیلہ کے ہمدردوں کی عزت کرنا، شہر کے ذمہ داری، قصاص و فلول پہا یہ سب باتیں ممتی میں۔ مہاں نواری اور شادی کے قواعد و قواعد بھی نظر آتے ہیں کہ یہ بعد کے معیاروں کے مطابق نہیں ہیں عدالت کو بھی ایک حد تک تسلیم کیا جاتا ہے مہاں میں نے کہا دیکھا ہی خدا نے میرے ساتھ کیا، لیکن خطا کار و مجرم کو اپنے جرم و خطا سے باز رکھنے کا کوئی انتظام نہ تھا۔

اور سوائے اس حالت کے کہ وہ بہت زیادہ عوام کے بذایات کو تکلیف پہنچائے اس سے کوئی باز پرس نہ کی جاتی۔ عیدیں اور قربانیوں کی دعوتیں فرقہ و قبیلہ کے افراد کو اور بھی زیادہ باہم متحد کر دیتی تھیں۔ ۱۳۰۰ء ان کی بنیاد پر قبیلہ کے معبود سے بھی افراد کا رشتہ قوی ہو جاتا تھا۔ قسم کا پورا کرنا عہدہ ہی تھا خواہ اس کی وجہ سے انسانی قربانی ہی کیوں نہ کہ فی ہائے زندگی کے اغراض و مقاصد سادہ تھے جسمانی ضروریات کی تکمیل اعزہ و اقربا، خصوصاً اوباد کی محبت، غمی معبود کی رضا جوئی کا خیال جو ان کو دشمنوں سے بچاتا اور فصول کو بار آور کرنا سنا بس یہی تھیں ان کی اصل خیر و فلاح تھیں۔ ان ابتدائی خیالات سے ایک بہت بڑی ترقی ہوئی۔ سب میں تک انھوں نے جو ترقی کی اس کا راستہ مذہب تھا۔ لیکن مذہبی خیالات پر درست سیاسی آہمی اور معاشی حالات سے تعلق رکھتے تھے۔ اس نے رودنوں پہنچوں کا ختم کرنا چاہیے۔

سیاسی ترقی

سیاسی ترقی سے اول و ایک قومی وحدت پیدا ہوئی جس کی وجہ سے قبائل و شعوب کی پرانی تقسیم ٹوٹ گئی، دوسرے فوجی جذبہ اور ملی فخر کو تقویت ہوئی تیسرے پیمبروں کو خدا کی بزرگی اور ہمہ گیری کا احساس ہوا لیکن آخر کار جب قومی طاقت اور میسجیں پارہ پارہ ہو گئیں تو پھر بھی نے نہ گئی کے معیروں اور مضب العینوں میں سخت ترین انتقاد پیدا کر دیا۔ اس عمل کو بالتفصیل سیاں کرنا نہ تو ممکن ہے اور نہ ضروری، لیکن بس قدر ضرور رکھا جاسکتا ہے کہ سیاسی ترقی کا عام اثر یہ ہوا کہ قانون اور حکومت کا تصور نسبتاً واضح ہو گیا، جو غیر آئی اخلاقیات کا بنیاد اہم جز ہے۔ فرقہ یا قبیلہ کا قدیم مذہبی پیشوا ایک طرح کی سیاسی قوت بھی رکھتا تھا لیکن اس کی یہ قوت واضح نہ تھی۔ قبیلہ کے بزرگوں یا سرداروں کی حکومت مشترک قرار بہت دیر سے داری اور حکم کے سیاسی و قانونی انتظام میں کوئی واضح امتیاز نہیں پیدا کرتی۔ قاضی جو بادشاہت کے قاعہ ہونے سے پہلے حکومت کرتے تھے۔ یہ دراصل فوجی محافظ ہوتے تھے اور ان کا قندار کسی قانون پر مبنی ہونے کے

بجائے ان کی شخصی قوت پر مبنی ہوتا تھا۔ ایک باقاعدہ ومنضبط سیاسی جماعت و حکومت قائم کرنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ اقتدار کا یہ عنصر جو قبائلی نظم میں محض مضمر و مخفی تھا ظاہر و واضح ہو جائے۔ اس نے ارادی تعلق کو قرابت کے غیر ارادی تعلق اور بہادر کے شخصی تعلق سے ممتاز کر دیا تھا اسی لئے جہاں قدیم انبیاء بادشاہت کے قائم ہونے کو خدا کے چھوڑنے کے مساوی قرار دیتے تھے وہاں بعد کے انبیاء نے اس کو خدا اور بندوں میں ایک بلند تر علاقہ کی علامت قرار دیا۔ بادشاہت کو مذہبی فتویٰ حاصل ہو گیا، اور بادشاہ خدا کا بیٹا خیال کیا جانے لگا۔ اور اس طرح یہ ایک قوم کی اخلاقی تنظیم و وحدت کے قابل ہو گیا۔

معاشری حوالہ | سیاسی قوت کی تیز و ترتیب اور اس کی روز افزوں رفتاری کے ساتھ معاشری و اجتماعی تغیرات بھی ہوئے۔ ابتدائی دور کی سادہ و رعتی زندگی نے قبائلی تنظیم اور رسم و رواج کو بالکل محو کر دیا تھا۔ لیکن سلیمان اور بعد کے بادشاہوں کے عہد میں تجارت کو جو فروغ ہوا اس سے دولت بیت بڑھ گئی اور آفتاب قوت کا مرکز دیہات و قصبات سے شہروں میں منتقل ہو گیا۔ دولت و تیش کے بالعموم جو نشان بخوتے ہیں وہی ہونے سے متصادم اغراض نے اپنی قوت کا اظہار کیا۔ معاشری و اجتماعی افرادیت نے قدیم قبائلی وحدت کو تباہ کر دیا۔ عموماً یوٹوبیسائی بیوروں کے عہد میں امیروں اور غریبوں کے طبقات موجود تھے۔ ظلم و رشوت، غصب، اخلاقی نفرت کو منتقل کر رہے تھے۔ اس امر نے کہ اس قسم کے عیوب و بنیادوں اور مذہب کی حفاظت کرنے والوں کے اندر بھی پیدا ہو گئے تھے مضحکین کو اس پر آمادہ کیا کہ خود مذہب کی اصلاح کریں۔ چنانچہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ اس وقت خدا قربانیاں نہیں بلکہ عدل و انصاف چاہتا ہے۔

(۲) مذہبی حوالہ

جہانوں کے یہاں مذہبی اور اخلاقی تعلیم میں باہم اس قدر قریبی تعلق ہے کہ

دو لوں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ لیکن ہم بنی اسرائیل کے مذہب سے چند خیالات یا محرکات ایسے اخذ کر سکتے ہیں جو ہمارے لئے خاص طور پر مفید ہوں گے۔ خدا اور بندوں کے مابین بالعموم نہایت ہی قریب کا شخصی تعلق ماننا جانا تھا، یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بنی اسرائیل کا صرف ایک ہی خدا ہے، اور اس خدا کے بندے صرف بنی اسرائیل ہی ہیں۔ وہ بنی اسرائیل سے محبت رکھتا ہے اور ان کو تمام انسانوں سے جن لیا ہے۔ بنی اسرائیل کو اس احسان کے شکر یہ نیز نفع کی توقع اور نقصان کے خوف کی بنا پر خدا سے محبت اور اس کی اطاعت کرنی چاہیے۔ علمائے دین اس خدا کے مذہب کے محافظ ہیں، انہما حسب ضرورت نئے احکام لاتے ہیں، بادشاہ اس کی حکومت اور عدالت کی نمائندگی کرتے ہیں، واقعات و حوادث سے اس کی مشیت کا پتہ چلتا ہے۔ ان عناصر میں سے ہر ایک اخلاقی تکرار اخلاقی کردار کا باعث تھا۔

عہد نامہ کا تعلق ایک عام مذہبی تصور یہ ہے کہ خدا اور بندوں کے مابین اخلاقی تصور تھا۔ قرآنی تعلق ہوتا ہے۔ اس میں بھی وہی معنی اور اہمیت پائی جاتی ہے جو شعوبہ بنی زید کی رہیں کا کہ بائبل میں خاکہ کھینچا گیا ہے) کے دیگر علاقوں میں ہے۔ لیکن یہ علاقہ فطری ہے نہ کہ اخلاقی، یعنی شعوری و ارادی ہیں۔ بندے اور خدا کے تعلق کو ارادی پسند پر مبنی ٹھہرانے کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق کو شعوری بنانے کے لئے ایک زبردست عامل کو داخل کیا جا رہا ہے۔ اس خیال کی اصل کچھ بھی ہو، لیکن قابل لحاظ واقعہ یہ ہے کہ مذہبی اور اخلاقی علما خدا اور بنی اسرائیل کے تعلق کو عہد نامہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ یہ خدا بنی اسرائیل کی حفاظت و نگرانی کرتا ہے ان کی صلاح و فلاح کا خیال رکھتا ہے، اور بنی اسرائیل اس کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں اور اس کے عہد وہ کسی کو معبود نہیں مانتے۔ اس باہمی پابندی کا تصور ”احکام عشرہ“ کے شروع ہی میں موجود ہے، اس معاہدہ کی طرف

انبیا بار بار توجہ دلاتے ہیں۔ احکام کی بار بار پابندی نہیں کرائی جاتی کہ "رواج ایسا ہی ہے یا ہمارے آباء اجداد اسی طرح کر تے آئے ہیں" بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ قوم نے اردی طور پر اس خدا کو اپنا معبود و مقنن تسلیم کر لیا ہے اس لئے اس پر اس کے احکام کی تعمیل لازمی ہے، اس عہد نامہ اور ان عداوت کے معنی جن سے کہ اس کا تصور کیا جاتا تھا، قوم کے اجتماعی تعلقات کی ترقی کے ساتھ بدلتے گئے۔ ابتداً خدا کو لشکروں کا مالک جنگ میں حفاظت کرنے والا امن میں خوشحالی بخشنے والا خیر سال کیا جاتا تھا، زور کم از کم بعض سنت جانتوں میں بندوں کے فرائض میں انسانی قربانی تک و اس بھی نہیں بند کے نبیوں نے باپ اور شوہر پر اجتماعی خاندانی قربت سے تدریج زیادہ کام لیا اور بندہ خدا کے خلق کو ان دونوں رشتوں سے ظاہر کیا۔ بندوں کی نافرمانی کو بوی کی فداہی سے تشبیہ دی جانے لگی اور بھگت و دیگر مذاہب کے خدا کو اپنا مالک کہنے کے بجائے اپنا خاوند کہا جانے لگا۔ اس طرح سے بنی اسرائیل کے مذہب میں اس تغیر سے بہت سے مفید اخلاقی نتائج پیدا ہوئے۔

شخصی مقنن کا تصور کردار کی روحانی سطح سے شعوری اخلاقیات کی سطح تک بندہ کر دیتا ہے۔ جب تک کہ بچہ کسی بات کی محض نقل تقلید یا ایسا اشارہ سے پابندی کرتا ہے اس وقت تک وہ ان سے کوئی اثر خلاتی معنی نہیں سمجھتا۔ لیکن اگر والدین فہمی طور پر کسی بات کا حکم دیدیتے یا کسی بات سے منع کر دیتے ہیں تو بچہ یہ معاملہ فرماں برداری و نافرمانی کا ہو جاتا ہے اس میں پسند ناگزیر ہو جاتی ہے اور مصومی کی جگہ میرت لے لیتی ہے۔ اسی طرح سے خدا کے احکام فرماں برداری اور بغاوت و دین سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ رسم و رواج کی یا تو مخالفت ہوتی تھی یا پابندی بہر صورت ان کی حالت اب بھی رواج کی نہ تھی۔ بنی اسرائیل کے مذہب میں شخصی زندگی اور عبادات و معاملات

جمل امور کے قواعد کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ ”خدا کا ایسا حکم ہے“ ہم جانتے ہیں دیگر ساری قوام میں یوم السبت کے مرنے نعتہ کرانے پاک اور ناپاک جانوروں میں امتیاز کرنے اور موت و زندگی کے منہیات کے احترام کرنے کا قاعدہ تھا۔ اب یہ امر کہ بنی اسرائیل میں یہ تمام قاعدے محض قدیم رواج تھے جن کو قانون بن کر نئی قوت اور اہمیت دیدی گئی یا ایسے دستور تھے جو خدا کے احکام کے ماتحت دوسری اقوام سے لئے گئے تھے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ ان مذہبی احکام کی اخلاقی اہمیت صرف اس قدر ہے کہ یہ محض رواج نہیں بلکہ ایک شخصی خدا کے شخصی احکام تصور کئے جاتے تھے۔

یہ بات ان احکام کی خلاف ورزی کے معنی کو بالکل مختلف کر دیتی ہے۔ جب انسان کسی دستور کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ ایک صحیح امر کے کرنے سے قاصر رہتا ہے، گویا اس کا نشانہ خطا کر جاتا ہے۔ لیکن جب کوئی بات شخصی حکم ہو تو اس کی خلاف ورزی شخصی نافرمانی ہوتی ہے اور یہ بغاوت و طغیان ہے۔ یہ نافرمانی ایک ارادی فعل ہے۔ اس کا نتیجہ محض شوخی و مسرت ہی نہیں بلکہ سزا ہوتا ہے۔ اب سزا صلیح یا غلط مطابق اخلاقی یا بد اخلاقی ہو سکتی ہے لیکن محض غیر اخلاقی نہیں۔ اس لئے شخصی نافرمانی کی حیثیت سے گناہ کا اور شخصی مصیبت کی حیثیت سے سزا کا نفس تصور ہی اخلاقی معیار کو عام نہ کر دیتا ہے۔ بالکل ابتدائی صورت میں تو ممکن ہے کہ خدا کا حکم محض اس لئے صحیح سمجھا جاتا ہو کہ یہ خدا کا حکم ہے اور مصیبت زدہ کو مجرم صرف اس لئے خیال کیا جاتا ہو کہ وہ مصیبت زدہ ہے۔ یہ بات ہم کو بال والوں کی مناجاتوں میں نظر آتی ہے۔ ان سے ایسے گناہ گار ہونے کا بالکل پختہ یقین اور خدا کے پوشش کرنے کی انتہائی خواہش کا اظہار ہوتا ہے لیکن جب ہم جانتا چاہتے ہیں کہ عاصی نے کیا کیا ہے جس پر وہ اس قدر پشیمان ہے تو ہم کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ

کسی نہ کسی طرح سے خدا کے خوش کرنے سے قاصر رہا، خواہ کسی طرف سے بھی ہو۔ اس کو پرستش پہنار کی یا شکست سے سابقہ ہوتا ہے تو اس کو نصیب ہو جاتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی گناہوں سے جو ہو ابھوگا، وہ نہیں جانتا کہ یہ گناہ کیا ہے وہ اپنے آپ کو عاصی و خبیثا کا محسوس کرتا ہے بلکہ اس منہا کے خیال سے جو اس کو نصیب ہوئی وہ اپنے گناہ کو بہت بڑا خیال کرتا ہے۔ لیکن اس خیال کے ساتھ کہ خدا کے قوانین کی ٹیل لڑی ہے۔ کہ نہ کہ اس کے احکام ہیں ایک اور خیال بھی تھا جو اس نظریہ کی محض توسیع تھی قوم نے اپنا نام خود پسند کیا ہے اس لیے اس کے احکام ظالمانہ یا مستبدانہ نہیں ہوتے بلکہ وہ صحیح و صائب ہونے پر قوم ان کو غور کر کے اختیار کر سکتی ہے۔ ان قوانین سے قوم کی حماقت و استبداد ہوتی ہے۔ اس روئے زمین کا عام قیاس ہے تو یہ کہ بکا وہ صحیح و صائب ہی ہو گا۔ نصیب اس ہم کو اس اصول کی بہت عمدہ مثال مل جاتی ہے کہ اخلاقی معیار ابتداً شفا سے وابستہ ہوتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ ان سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور پھر انہماک پر خود ان اصولوں کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔

جس نہ مہی سلک کی پر دست یا مذہبی ہر نگہانی کرتے تھے
 مذہب
 اس سے نفیس، خدا کی تصویر نہ بھی نکال سکتے ہیں خواہ وہ کتنے ہی ناقص ہوں رسمی پان کا وہ سے زیادہ خیال ممکن ہے براہ راست کوئی اخلاقی اہمیت نہ رکھتا ہو، نوزائیدہ ہے اور مردہ کو چھوڑنے سے پرہیز بعض بالوروں سے نفرت ایک بہت ہی تلی ہر ہی قسم کی ٹھہارت ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ یہ چیزیں نہایت ہی قوت کے ساتھ گردار کو ایک ایسے منہار کے مطابق رہتی ہیں جس کو لہجی قانون نے مقرر کیا تھا۔ صفا کے اس تصور سے کہ وہ شخص ہو وہ کی خدمت کے لئے مخصوص ہے ان کے کام کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ مزید براں اس سے مادی و روحانی اور اعلیٰ و ادنیٰ کے اس

امتیاز کا بھی اظہار ہوتا تھا جو اخلاقی زندگی کا ایک جز ہے۔ گوا ایک
 حد تک یہ اہمیت تمام رسموں کو حاصل تھی لیکن یہود اور دیگر معبودوں کی
 پرستش کا فرق اخلاقی توجہ کا بالخصوص داعی تھا۔ ملک کے اور معبودوں
 اور بتوں کی پرستش ہر بلند پہاڑی پر اور ہر سبز درخت کے نیچے ہوتی تھی۔
 چونکہ ان معبودوں سے اولاد کا تعلق بھی تھا اس لئے ان کا اظہار صنفی
 آثار و علامت سے کیا جاتا تھا اور ان کی عیدوں کے موقع پر بہت آزادی
 سے کام لیا جاتا تھا۔ بعض عبادت گاہوں پر مرد و عورت معبود کی
 خدمت کے لئے چھوڑ دئے جاتے تھے۔ پوچی کے بتوں کی عموماً قربانی
 کر دی جاتی تھی۔ ان عیدوں اور مندروں کو بنی اسرائیل نے کم و بیش
 پوری طرح کنعانیوں سے اخذ کیا تھا۔ لیکن انبیاء یہودہ کی پرستش کا بالکل
 مختلف تصور رکھتے تھے۔ سینا کا خدا ان اعمال سے سخت نفرت کرتا ہے۔
 بدکاری اور شراب خواری جو بعل اور امتازنی کے مذہب میں داخل تھی،
 زندگی اور خدا کی صحیح نشانیاں نہیں ہیں۔ نفس پرستی روحانیت کی
 نشانی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ بریں مذہبی رسموں کا ایک جز یعنی گناہوں کی نذر براہ راست
 نافرمانی اور معافی کے خیال کو شلزم تھی۔ خود یہ منہ شکن ہے کہ اخلاقی
 مذہبوں بلکہ محض عوامی رسوم کی خلاف ورزی کے ہوں، اور ان کے دور
 کرنے کا طریقہ بھی محض غمازی ہو۔ مثلاً ساندے کے طور پر بکھڑے کو چھوڑ دینا
 ان کے نزدیک گویا تمام معاصی و منہ لہم کو اپنی پیچھے پر لادے جاتا تھا۔
 بایں ہمہ گناہ کا بخیرہ اقرار اور خوان گرانے سے ذمہ داری کا خیال
 اور اعمال پر غور و فکر لازمی طور پر پیدا ہوتا ہو گا۔ لہذا تو یہ واستغفار کی
 ضرورت دراصل اخلاقی اصول کے مرادف تھی۔ کیونکہ اس سے زمانہ
 ماضی کے برے اعمال سے بچنے اور زندگی کو ایک نسب العین کے مطابق
 بنانے کا خیال پیدا ہوتا ہو گا۔

انبیاء کا وجود ایک اخلاقی عامل تھا | بنی اسرائیل کے مذہب میں انبیاء کا وجود نہایت ہی

موثر اخلاقی قوت تھا۔ ادیل تو یہ قوم پر ایک زندہ سرچشمہ اقتدار کی طرف سے
پنچامے کر آئے تھے جو دینی ضرورت اور موجودہ فریضہ کے تعلق ہوتا تھا۔
ناحقان وادوئے کتاب کہ توہی و دشمن ہے یا علی جاہ الہاب سے
کتابے وئے تل بھی کر دیا اور لوٹ بھی لیا؟ ان تمام کے موافق شخصی
دوستی ہیں۔ اسی طرح نموس یسع اور ہرمیا کے موافق بھی دوستی ہی
تھے۔ عیاشانہ شایموں کا محو، مہدی سفارت۔ ٹڈیوں کی وبا قیصر کا
خوف ایسے تمام موقعوں پر استغفار کا بہت بڑا کتب کی تہیہ مغفرت کے
دوسرے ہوئے تھے۔ کس طرح سے بنی کی خشت کو با ایک زندہ سرچشمہ
کی سی ہوتی تھی۔ احکام ربانی جو اس ذریعہ سے آتے تھے وہ گویا ایک
جاری چشمہ ہوتے تھے جن میں ابھی ابھی دھوپیں پیدا ہوتی تھیں۔

دوسرے یہ کہ انہما انسان کے جہانی کردار اور باطنی مقصد
و نیت کو سب سے زیادہ ہم قرار دیتے تھے۔ کس نہ ہی رستوں اور قربانیوں
پر نہیں زور دیتے تھے نموس نے اعلان کیا کہ مجھ کو تمہاری دعوتوں اور
قربانیوں سے نفرت ہے مجھے تمہاری مجلسوں سے کوئی خوشی نہیں ہاں
عدل و صفات کے چہنچہ اور دینداری کے دریا ہمارے یسع اعلان
کرتے ہیں کہ میری مجلسوں کی قربانیاں اور چربیوں کی نذر میں بہت
ہو چکی ہیں۔ چاند راتیں اور یوم السبت بہت منائے جائیں گے۔ مجلسیں بھی بہت
ہوئیں۔ مجاہد کس سے علم و درہیل ہو سکتا؟ "مجلسیں بھی نہیں بلکہ اخلاقی صفائی
و طہارت کی ضرورت ہے۔ ہمارا دھووا ہے اب کو پاکس رکھو! اپنے
اعمال سے شر کو دور کرو، عدل و انصاف کرو، ظلم کی مدد کرو، یتیم کی
سنو، بیوہ کی حمایت کرو، نکاح کا یہ توں کہ کیا ہیں، اپنے بچے بچے کو
اپنی نافرمانی کی پادشاس میں قرباں کر کے اپنے جسم کے پیل سے
اپنی روح کے گنہگار کا کفارہ کر سکتا ہوں ہمیشہ کے لئے اوس بھی اور اخلاقی
کے فرق کو واضح کر دیتا ہے مذہبی فریضہ کا جو خاصہ انہوں نے
کیا اس سے اخلاقی نقطہ نظر کامل طور پر حاصل ہو جاتا ہے "خدا ہم سے کس

بات کا طالب ہے۔ صرف یہی کہ انصاف کروں اور تم کو دوست رکھوں اور اپنے
 ذرا کے سامنے ہر چیز کو داغیل میں دیتے ہی موقع پر نہ صرف ظاہری مذہبی
 رسوم کی پیروی اور اخلاقی قیمت سب کو کی گئی ہے نہ دنیاوی حکم و اسرار یا جسم
 کا جانا۔ ان سے بہتر بھی ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ یہ تمام باتیں تو محض ایک جز
 ہیں ان کی قیمت و ارزشی و انسانی ہوتی ہے یا سیدار فوالد وہ ہوتے
 ہیں جو انسان کو اسے نصب العین بنی دین کی صداقت و قدر و قیمت
 پر اپنی جان کی باری لگانے سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہی ایسے لوگ ہیں
 جو ہر قسم کی تنقید و تہمت کو متحمل کر سکتے ہیں۔ اس کو ایمان کہتے ہیں۔
 ان مجموعہ سے خیریت ہزار دی واریں اور کئی ہزار کا جس کو محبت کہتے ہیں۔
 لیکن ان سب سے بھی بڑی بڑی شے ہے وہ جنت ہے۔“

سلطنت کا مذہبی نقطہ نظر یہ ہو کہ اپنی قوم کا بادشاہ تھا۔ جتنا اس کا
 اجتماعی نصب العین انسانی حاکم بن گیا تھا۔ و تا جب یونان تھا۔ بنی اسرائیل
 کی سلطنت خدا کے حقدار بن میں تھی اور ایک نہایت

جی بہم نقشہ اس سے شوق تھا۔ سلیمان کے زمانہ میں
 سلطنت کو چو فروغ ہوا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ قوم پر خدا مہربان ہے اور
 اختلاف و مصیبت یا بڑے لشکروں کا غلبہ نہیں بدستی پر محمول نہ کیا جاتا تھا۔
 بلکہ ان کو خدا کا عذاب خیال کیا جاتا تھا۔ قوم صرف دیندار کی اور
 عدل سے باقی رہ سکتی تھی۔ دوسری طرف یہودہ کی محبت پر قوم کو جو
 اعتماد تھا اس کی بنا پر یقین کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی قوم کو بھی بے یار و مددگار
 نہ چھوڑے گا۔ وہ ان کو پاک و صاف کر کے نئے اٹھائے گا۔ اور میں
 و قانون کی ایسی ابدی حکومت قائم کرے گا جس کو کبھی زوال نہ ہو گا بنی اسرائیل
 میں سیاست کا مفہوم نہ تھا۔ خلائی ہوتا تھا۔

مذہب نے شہر کو یونانی شہر کو کس نظر سے دیکھتے تھے اس کا پتہ
 ایک اعلیٰ معنی شہر و دنیا سے چلتا ہے یہی کے پاس وادار
 بہت دے۔ اگر کوئی بدعت نہ لے اس کو وہ پستہ پست تک چلی جاتی

ہے اور تمام خاندان قبلائے مصائب رہنا ہے۔ ان کے ہاں جو لوگ اس لعنت کا شکار ہو جاتے ہیں ان کے لئے سو ایسے کے نہ مصائب ہیں اور کوئی چار دیکھیں ہوتا۔ نوشتہ نقد یہ حال ہے کہ وہ دنیا سے وہاں لا اطلاق بھی کر دیتا ہے۔ ایسے ہی یہ حال ہے کہ جو اس کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس سے اباؤ اجداد کو دوست بڑا، خونی ہیں لہذا سے لیکن اولاد کے لئے سوائے خوف و محبت کے کچھ نہیں ہے۔ اس میں تلک نہیں کہ یونانی اور سکندریاوی زندگی کے خوف ایسی رستانی رہا ہے جس سے اس کے فطرت کے تابع ہونے پر اس کے لئے کی۔ لیکن عبرانی اس پس نہیں کرتا۔ اس کو خدائی محبت پر جو عطا دیے وہ حادثات دہر میں اخلاقی قیمت ان کی کسی غرض و غایت کی تلاش پر مجبور کرتا ہے۔ یہ تلاش ایک طرف تو اس کو بقدر معیشت کی طرف لے جاتی ہے۔ دوسری طرف اجتماعی محبت کا بنیاد یہ قائم کر دیتی ہے۔

ایوبؑ کے صحنہ میں ان میں سے پہلے نسخہ ہدایت کہری لپٹ سے ملتا ہے کیا گیا ہے۔ قدیم خیال یہ تھا کہ بنی اور مسرت ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ خوشحالی کے فنی خدائی رحمت کے ہیں اور اس لئے یہ ابھی بھی ہوتی ہے۔ رشتہ محبت ہوتا عذاب الہی کے موقوف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی گناہ ہوا ہے اور اس لئے یہ بجائے خود بری نہیں ہے۔ ایوبؑ جب مصیبت میں مبتلا ہو رہے ہیں تو ان کے دوست اس کو ان کے گناہ گار و بدکار ہونے کا طبعی ثبوت سمجھتے ہیں۔ اس سے پہلے خود ان کا بھی یہی خیال تھا۔ لیکن وہ اپنی بدکاری کو تسلیم نہیں کرتے اور مسرت اور نیکو کاری کا یقین رکھتے ہیں، اس لئے یہ ان کے تمام فلسفہ زندگی اور تصور خدا کے خلاف ہے۔ یہ بہت مشکل معیارات و خیالات کی نظر ثانی پر مجبور کرتا ہے۔ ان کو خیال ہوتا ہے کہ اگر میں خدا کے منہ در منہ ظالم کو سبوں میں بیٹھ کر چھل بولتا ہوں لیکن کچھ بھی ہو وہ اپنی رور کی مسرت و خوشی کی خاطر ہنسنا نہیں

چاہیے۔ ان کے دوست کہتے ہیں کہ "اپنے کئے پر تاسف کرو تا کہ خدا
میرے گناہ پر رحم کرے" لیکن ان کے نزدیک اظہار تاسف اور اقرار گناہ کے
معنی یہ ہوتے ہیں کہ جس شے کو وہ اب تک دینداری سمجھ رہے تھے وہ
گناہ تھا۔ اور وہ اس طرح سے چھوٹ بولنے پر رضامند نہیں ہوتے۔
مثلاً خداوند عالم قادر و توانا ہے وہ جس کو چاہے مبرا دے سکتا ہے۔
لیکن خواہ لچھ بھی ہو وہ اپنے خطا و صواب کے خیال کو نہیں بدلتے۔
ان کی "اخلاقی ذات" ایسا ٹکڑا ہے کہ جو اپنی جگہ سے نہیں سرکتا اور یہی
ان کے نزدیک زندگی کی سب سے بڑی قیمت ہے۔

جب تک خدا نے قادر و توانا کا وجود دے جس نے مجھ سے میرا
حق لے لیا ہے اور میری روح کو متلائے ظلام کیا ہے اس وقت تک
میرے ہونٹوں سے کوئی ایسی بات نہیں نکل سکتی جو دینداری کے خلاف
ہو۔ میں صرف جاؤں مگر میں اپنی صداقت کو ہاتھ سے نہ دوں گا۔
میں اپنے دین پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہوں اور یہ میرے ہاتھ سے
نہیں چھوٹ سکتا۔

اس صحیفہ سے ایک اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ انسان پر معیت
اس کی صداقت کا امتحان لینے کے لئے بھیجی جاتی ہے جو کیا ایوبؑ خدا
کی یوہی عبادت کرتے ہیں؟ اور اس نقطہ نظر سے اس کا جواب ملتا ہے
کہ ہاں یوہی بلا کسی غرض کے عبادت کرتے ہیں۔ خدا سے بلا کسی غرض
کے محبت کی جاتی ہے اس میں بھی معیت کا تجربہ سیارات کو فارجی سے
داخل کر دیتا ہے۔

معیت کے مسئلہ پر دوسری بحث مشاہدہ کے آخری حصہ میں ہے
اس میں اس مسئلہ کی اجتماعی متابعت کی ایک نظریہ سے تعبیر کی گئی ہے جس
میں قدیم قبائلی اتحاد کے باطل دوسرے معنی لئے گئے ہیں۔ قدیم زمانہ میں

انفرادی حیثیت کی تعبیر اس طرح کی جاتی تھی۔ یہ شخص گناہ کا ثبوت ہوتی ہے۔
 مصیبت زدہ کو ہم راندہ درگاہ سمجھتے ہیں۔ یہ خیال اب باقی نہیں رہتا۔ مصیبت
 بندہ کا گنہگار ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ ایک حد تک دوسروں کے لئے
 مصیبت اٹھانا ہے۔ وہ ہمارے غم و الم اپنے پیروں پر لے بیٹا ہے اور ہم پر سے
 بلیات کو ٹالتا ہے۔ اس میں ایک باطنی حلق کا تصور قائم ہوتا ہے کہ
 نیکیوں کی حیثیتیں بدوں کے گناہوں کے باعث ہو سکتی ہیں۔ نیکیوں کا اہم
 بار کو اٹھانا ایک اعلیٰ قسم کے اخلاقی فن کو ظاہر کرتا ہے اور یہی منزل
 کے مذہب کا بہترین نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہی مذہب مسیحی میں مسیحی کے مصلوب
 ہونے کی وجہ قرار دی جاتی ہے اور جدید اجتماع مسیحی شعور کا بہت بڑا
 عنصر ہے۔

(۳) اخلاقی تصورات کا مجموعہ

یوں جو اخلاقی تصورات پیدا ہوئے ہیں ان کا خدشہ اب بہت
 کے خیال سے "کیونکر" اور کیا کے تحت کئے لیتے ہیں۔ "کیونکر" کے ذیل میں
 تو (۱) ہم ان تصورات کو درج کرتے ہیں جو صواب کا معیار قائم کر لے اور
 خیر کو نصب عین تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں (۲) دوسرے وہ تصورات
 درج کرتے ہیں جو من نصب عین کو آزادی کے ساتھ پسند کرنے سے
 پیدا ہوتے ہیں "کیونکر" کے ذیل میں اجتماعی و شخصی دونوں پہلوؤں سے اس
 نصب عین کا ماحصل بیان کرتے ہیں۔

دینداری اور گناہ دینداری اور گناہ کو ایک دوسرے کا فیصل نہیں سمجھا جاتا۔
 دیندار آدمی کے لئے معصوم ہونا ضروری نہیں۔ بایں ہمہ
 گناہ کے شعور سے دینداری کے تصور میں زیادہ وضاحت پیدا ہو جاتی ہے
 اس تصور کے دو پہلو ہیں جو زندگی کے تمدنی اور مذہبی حلقوں (جو عبرانیوں

کے یہاں ایک دوسرے سے جدا نہ تھے) یہ پیدا ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو عادل و دیندار انسانی جماعت کے، اخلاقی نظم و ترتیب کا احترام کرتا ہے۔ غیر دیندار ظالم فاسق و بے رحم ہوتا ہے۔ وہ دوسروں کے حقوق کا جبراً کمر نہیں کرتا۔ دوسری طرف دیندار آدمی کا خدا سے صحیح تعلق ہوتا ہے اس کی محنت و درستی کی سماجی قانون سے جانچ ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ خدا کا تصور ایک ایسے ذی روح و زندہ انسان کی حیثیت سے کیا جاتا ہے جو اپنے بندوں سے محبت رکھتا اور ان کے گناہوں کو کمزوریوں اور نافرمانیوں کو معاف کر دیتا ہے اس لئے اس تعلق کی صحت کا اندازہ اس سے بھی کیا جاتا ہے کہ روح انسانی اور مشیت ایزدی میں ایک طرح کی ہم آہنگی پائی جائے۔ دینداری دوسم کی ہے ایک تو قانونی اور دوسری ایمانی۔ پہلی سے کمال فرماں برداری متصور ہوتی ہے۔ دوسری اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ باوجود نافرمانی کے توبہ اور غصہ کا دروازہ کھلا ہے۔ اگر پہلے کے معنی یہ ہیں کہ کردار کو اخلاقی معیار اور اخلاقی قانون کے مطابق اخلاقیاتی نقطہ نظر سے جانچا جائے تو دوسرا اس کے مرادف ہے کہ سیرت کا اشل نشا اور ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے ایک مقررہ قانون یا معیار کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس کے لئے متواتر اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر یہ خاص خاص افعال معیار کی مطابقت سے قاصر ہیں لیکن زندگی میں ان افعال ہی کا نام نہیں۔ کردار کو ایک قانون کے مطابق جانچنا اپنی کمی کا احساس پیدا کرنے کے لئے مفید ہو سکتا ہے لیکن اگر صرف اتنا ہی ہو تو ممکن ہے انسان کو اپنی دینداری کے تعلق مغالطہ پیدا ہو جائے یا اپنی دینداری سے محروم ہو جائے۔ نئی مطابقت یا از سر نو متابعت کی کوشش کا امکان زیادہ ہی زندگی کے مرادف ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اس کا بدھ مذہب کی تعلیم سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ جس میں کرم سے مفر کی یہی ایک صورت ہے کہ انسان کی خواہش فنا ہو جائے۔

اسی طرح گناہ کے مختلف پہلو ہیں۔ اس کے معنی نشانہ کے خطا کرنے اور طہارت و نجاست کے قوانین کی خلاف ورزی کرنے کے بھی ہیں۔ اور احکام خداوندی کی شخصی نافرمانی اور بنی اسرائیل کے اخلاقی نظم و ترتیب کے درہم برہم کر دینے کے بھی ہیں۔ ان آخری معنوں میں جس کو انبیاء حق العباد کہتے تھے گناہ ایک شخصی اخلاقی تصور ہے۔ اس سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ شر یا غلط کاری محض انفرادی شے نہیں یہ صرف شخصی تصور ہی نہیں بلکہ ایک ایسے قانون کی نافرمانی اور خلاف ورزی ہے جو افراد سے بالاتر ہے۔ یہ اس اخلاقی نظم و ترتیب کے درہم برہم کر دینے کے مراد ہے جس کے ہم پر جائز حقوق ہوتے ہیں۔

شخصی ذمہ داری | اجتماعی ذمہ داری سے شخصی ذمہ داری کی طرف جو تغیر ہوا وہ تمام تر انبیاء کی بدولت مل گیا۔ اور گو لوگ پوری طرح ان کے ہم آہنگ نہ ہوئے تاہم شخصی ذمہ داری کا ایک حد تک رواج ہو گیا۔ قدیم زمانہ میں ایک فرد کے جرم کی بنیاد پر پورا قبیلہ مجرم قرار پاتا تھا۔ لیکن کا قصہ بیان کیا جا چکا ہے۔ کورار شخص اور اپنی رام کے واقعات میں ان کی بیٹیاں بیٹے حتیٰ کہ شیر خوار بچے سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کیا گیا۔ اسی طرح دیندار آدمی کے گنہگاروں پر اس کی دینداری کی وجہ سے خدا کی رحمت ہوتی تھی لیکن بعد کے انبیاء نے اس قاعدہ کو بالکل بدل دیا۔ حزیل ہودا (خدا سے یہود) کی طرف سے کہتے ہیں کہ یہ ضرب المثل کہ والدین نے گھٹے انگور کھائے اولا د کے دانت کھٹے ہوئے اب آئندہ استعمال نہ ہوگی یہ جو شخص گناہ کرتا ہے اسی کی روح تباہ ہوتی ہے۔ بیٹا باپ کے مظالم کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا اور نہ باپ بیٹے کے ظلم کا ذمہ دار ہوگا۔ اس امر کا ذکر بھی خالی از دہیسی نہ ہوگا کہ خدا تو قوم سے یہ کہتا ہے کہ انصاف یہ ہے کہ بیٹا باپ کے مظالم کا ذمہ دار نہ ہو اور قوم گنہگار کے باپ کے مظالم کا بیٹا کیونکر ذمہ دار نہ ہو خاندان کی وحدت تصور انبیاء

کے مخالف ہوتی رہے حزقیل کے پانچ سو برس کے بعد بھی قدیم تصور اس
سوال میں ایک حد تک موجود نظر آتا ہے یہ شخص جو اندھا پید ہوا ہے
کس کے گناہ کا نتیجہ ہے؟ اپنے یا اپنے والدین کے؟ ذمہ داری کے
ایک دوسرے پہلو یعنی ارادی اور اتفاقی افعال کے باہمی فرق کے
متعلق ہم کو مدینہ الامان میں بعض تغیری مدارج نظر آتے ہیں۔ مدینہ الامان
اس جگہ کا نام تھا جہاں ایساں جاسکے محفوظ ہو جاتا تھا۔
اگر اتفاقاً کوئی شخص کسی کو قتل کر ڈالتا اور گرفتار ہونے سے قبل بھاگ کر
مدینہ الامان میں جاتا تو اسے وہ محفوظ ہو جاتا۔ جب تک وہ یہاں رہتا
اس پر کوئی ہاتھ نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن ذمہ داری کے اتفاقی اصول
کے اس شعبہ نے پوری ترقی پس شکل میں کی ہے جس کا آئینہ
عنوان کے ماتحت ذکر ہو گا۔

حرکت کی بے لوثی: عبرانیوں کا فلسفہ کردار کچھ ایسا تھا کہ اس میں نیکو کاری
اور بدکاری زیادہ تر عقلی اور ہوتوئی پر مبنی خیال

ان جاتی تھی۔ لیکن نبیاء اور مذہبی شعرا اس کے اہل اصول

کو "قلب" سے اکثر تشبیہ دیا کرتے تھے۔ "قلب" کے معنی ارادی بوجھان خصوصاً

جذبات عواطف اور احساسات کے اندر دنی حرکت کے لئے جاتے

تھے۔ یونانی زندگی کے فلسفہ میں جو کہ بہت ہی مشتبہ نظروں سے دیکھتے

تھے۔ وہ جذبات دریا کا انداز فرم دیتے تھے اس لئے ان کو

عقل کے ذریعہ نہ تو زیر آتے کہ دباتے اور ناپید کر دینا چاہتے

تھے۔ لیکن عبرانیوں کو اگر اس کے جذباتی پہلو میں نسبتاً ایمانی قیمت

نظر آتی اس کے ساتھ ہی وہ اس تصور کو معارف میں لائے جس کی

رد سے کامل مفصلاً وہ بھی زندگی کے تمام صحیح و صالح افعال کی بنیاد

قرار پاتی۔ دیگر اقوام کی طرح ان میں بھی مذہب نہایت ہی اہم عامل

تھا۔ انسان ظاہری جانستہ بد خصلت کو تائب لیکن ہوا قلب کو دیکھتا ہے کہ

"اگر میرے دل میں شر ہو تو یہ ہوا میری نہ سنے گا" اس قسم کے کلمات اس کا

ثبوت ہیں۔ خدا کی نظر کو جو ان کے ہر چھپے ہوئے کو نے تک کی خبر رکھتی ہے دھوکا نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے سامنے راجھی نہیں چل سکتا۔ عبادت صدق دل اور خلوص نیت کے ساتھ کرنا چاہیے۔ بنی اسرائیل کے لئے ضروری ہے کہ چوالی صدق دل سے عبادت کریں۔ اپنے کپڑوں کے نہیں بلکہ اپنے دل کے ٹکڑے کو دینا پاک قلب کو عمدہ جواب دہر سکتے ہیں۔ خارجی اشیاء کے جس یا رسمی خاموشی سے جس پر قدیم عبادتوں میں بہت زور دیا جاتا تھا، انسان ناپاک نہیں ہوتا بلکہ جس سے ناپاک ہوتا ہے وہ اس کے دل کی خرابی ہے کیونکہ دل برے خیالات اور برے اعمال کا مرکز ہے جن بذات و خریکات سے انسان کی اندرونی ذات بنتی ہے وہ بے وجہ پہ نہیں پوچھیں بلکہ وہ انسان کے قطعی ارادہ و رجحان پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہاں تمھارا خزانہ ہے وہں تمھارا دل ہو گا۔

کمال ہمت اور شہسوہ محراب سے محض ظاہر داری کا غلوں ہی مراد نہیں ہوتا بلکہ بیرونی عبادت کی بھی و کیفی محبت مراد ہوتی ہے۔ چنانچہ اس خیال کو محروم لفاظ میں نہیں بلکہ ذات خداوندی سے شخصی محبت کی شکل میں ظاہر کرتے تھے۔ قدیم زمانہ میں قانون اور انبیاء اپنی طرف کم و بیش خارجی حرکات سے توجہ نہ کرتے تھے۔ مگر ان کا خوف جزا کی امید کو داموں اور ذہنوں میں برکت کی توقع و راحت کی تباہی کے ڈر سے مذہب کی پابندی کی جاتی تھی۔ لیکن بعض پیغمبروں نے کسی عمیق زیر نظر یہی نتیجہ کی جس کی طرف غائبانہ کی کے تلخ تجربات نے رہبری کی ہوئی، ہوسا کی کی ہوئی ہوسا کو چھوڑ دیتی ہے۔ یہ بات ان کی توجہ کو اس امر کی طرف منسلک کرتی ہے کہ آیا ہواسے پسند دل کو یہی نہیں اور بھی محبت ہوئی یا بیت عیسیٰ ہوئی کہ وہ ہر سے ہوتی ہے؟ ان کی بی بی نے کہا تھا کہ میں اپنے ہاتھوں کے ساتھ جاتی ہوں جو مجھے ردنی کیے اور میری سب ضروریات پوری کرتے ہیں۔

کیا خدا کی اس طرح سے عبادت کرنا جس طرح مزدور مزدوری کے لئے محنت کرتا ہے ایک طرح کی بد اعمالی نہیں ہے، قوم کے معائب سے اس کی وفاداری کی بے لوثی کا اندازہ ہوتا ہے۔ گویا حریف اس پر وہ میں یہ کہتا ہے کہ کیا خدا کی عبادت کسی غرض کے لئے نہیں کر رہے۔ کم از کم قوم کا ایک حصہ اس امتحان میں پورا اترتا ہے کہ وہ خدا سے کسی نفع کی امید پر محنت نہیں کرتا۔ اس اخلاقی اصول کی نیکی خود آپ اپنی جزا ہوتی ہے۔ نبی ہجرت کے بعد صریح الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ ”گو انجیروں کے درخت میں پھول نہ نکلیں انکو بار بار آور نہ ہوں“ زیتون کی کاشت بیکار جائے کھیتوں سے محنت کا ثمرہ نہ ملے، گئے تیرہا ہو جائیں مگر پھر بھی خدا (کی یاد سے) مجھے خوشی حاصل ہوتی رہے گی اس (خدا کی یاد سے) میں لطف اندوز ہوتا رہوں گا جو میری مغفرت کرنے والا ہے۔

زندگی کا نقل و حرکت انفرادی پہلو کے لحاظ سے نبی اسرائیل کے اخلاقی کی حیثیت سے نصب العین کا حاصل لفظ زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔

نبی اسرائیل کا رہبر اپنی قوم کے لئے جتنی رحمتوں کا وعدہ کر سکتا تھا ان کا خلاصہ اس ایک جملہ میں ہو سکتا ہے کہ ”میں نے تمہارے سامنے موت و حیات کو رکھ دیا ہے اب ان میں سے جس کو چاہو اختیار کر لو“ یہی معیار حضرت عیسیٰ کے اس سوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر انسان اپنی زندگی کے عوض ساری دنیا حاصل کرے تو اس کو کیا نفع ہو گا؟ جب ہم اس لفظ زندگی کے متعلق دریافت کرتے ہیں کہ اس کے کیا معنی تھے تو قدیم شہادتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مادی خوش حالی اور مہبود کے ساتھ اچھے تعلقات کا ثمرہ یعنی اطمینان قلب مراد لیا جاتا تھا پہلے جزو کے ساتھ دوسرا جزا اس قدر قریبی تعلق رکھتا تھا کہ عملی طور پر ان دونوں سے ایک ہی شے مراد لی جاتی تھی۔ اگر لوگ خوشحال ہوتے تھے تو وہ یہ سمجھ سکتے تھے کہ وہ نیک کر رہے ہیں۔ اگر بد حال ہوتے تھے تو وہ یہ خیال کرتے تھے کہ ہم یقیناً بد کر رہے ہیں۔ اس منزل میں خیر و شر کا

اندازہ زیادہ تر لذت و اہمیت کیا جاتا تھا۔ طویل درختوں کی زندگی کو سب سے بڑی غایت اور نصب العین تصور کیا جاتا تھا۔ اس غایت کے واسطے ہاتھ میں طویل عمر اور بامیں ہاتھ میں از و یاد دولت و عزت ہوتی تھی۔ مگر جمالیاتی اغراض کی اس خیالی سے قدر نہیں کی جاتی تھی کہ وہ علمی یا جمالیاتی میں جس علم کی قدر کی جاتی تھی اس کا مصداق دو دانشمندی تھی جس کی بدولت زندگی خوش اسلوبی کے ساتھ بسر کی جاسکتی ہے اس علم کا مبداء و منتہی خشیت الہی قرار دئی جاتی تھی۔ نمونہ میں سے مذہبی شاعری مقبول عام تھی لیکن زندگی کے تصور میں وسعت پیدا ہونے سے جن معیارات میں اضافہ ہوا وہ شخصی تعلقات کے معیارات تھے۔ خاندانی تعلقات جو اہل مشرق میں ہمیشہ قوی ہوتے ہیں ان کا خاص بڑھ جاتا ہے خاندان جو ی کے مابین جو محبت ہوتی ہے کس کو ایک حیار پر لایا جاتا ہے۔ قومی احساسات آسمانی فریضہ کے شعور سے زیادہ بہتر باطنات میں جاتے ہیں۔ مذہبی نمونہ اور انبیاء کے اثر سے شخصی و انفرادی طور پر خدا تک رسائی ہر ایک کی سب سے بڑی خواہش ہو جاتی ہے۔ خدا کے مواہب و احسانات نہیں بلکہ خود خدا کا مناسب سے بڑی نصیلت قرار پا جاتی ہے۔ وہ چشمہ حیات ہے اس سے مشابہت اگر میسر ہو سکے تو کیا کہنا۔ اس کے نور میں جس کے خاص بندوں کو روشنی نظر آتی تھی۔

لیکن لفظ زندگی کا جو عام تصور ہے وہ اس کے خاص معانی سے بھی زیادہ اہم ہے۔ قانونی لوگ گردار کو مقررہ قوانین سے متعین کرنے کی کوشش کرتے تھے لیکن زندگی کے نصب العین میں جو ایک اندرونی واسطی روح موجود ہے وہ محدود و مقید نہ ہو سکتی تھی۔ "حیات ابدی کے الفاظ" جن سے مسویت کی جدید اخلاقی تحریک کا آغاز ہوا انا ہی گہروں کے لئے شاید باطل ہے سنی ہوں۔ اور اب کس امر کا فیصلہ کرنا آسان نہیں کہ جو تھی انجیل کا لکھنے والا جو ان الفاظ کو بکثرت استعمال کرتا ہے تو اس سے کیا مراد لیتا ہے پولوس کے نزدیک حیات کا خلق عالم ارجح سے ہے اور یہ

موت، حرص و گناہ کے مخالف ہے۔ گو قدیم و جدید دونوں عہد ناموں کے مؤلفوں کے نزدیک زندگی کے اور بھی کوئی معنی ہوں تاہم اس سے وہ کسی ایسی شے کو ضرور مراد دیتے تھے جو اس مستقبل سے بھی ماوراء ہے جس کی چمک اور قوت تا حال فہم سے دور ہے۔ پولوس کے نزدیک اس سے مراد ترقی تھی ایسی ترقی جو قوانین و ضوابط کے ماتحت عمل میں نہیں آتی بلکہ آزادی سے ہوتی ہے۔ اس قسم کی زندگی اپنے لئے نئے اور بلند تر معیار قائم کر لے گی۔ قدیم رواج اور قانون فرسودہ معلوم ہونگے۔ ابتدائی عیسویت میں اگر شخصی و فاداری اور اجتماعی وحدت کے عناصر سے قطع نظر بھی کر لی جائے (جن کا آئندہ عنوان کے ماتحت ذکر آئے گا) تو بھی یہ نتیجہ معنوں میں ایک اخلاقی تحریک تھی۔ قدیم آئین و قوانین کے آگے ایک نئی افق کے پیدا ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اور یہ اعتقاد کہ اس کے منبع خدا کے فرزند ہیں غیر محدود امکانات رکھتا ہے۔ ان کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ رنڈی کی نہیں بلکہ آزاد عورت کی اولاد ہیں۔

عدل و محبت دامن کا ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ نصب العین خدا کی اجتماعی نصب العین۔ ایک بادشاہت قائم کرنے کے خیال سے پیدا ہوا۔ ابتداءً تو اس کی حیثیت ایک قومی بادشاہت کی سی رہی لیکن بعد میں یہ بالکل عالمگیر ہو گئی اور اس اخوت کی بنیاد جس کے حصول سے دنیا ابھی تک محروم ہے اس کے لئے آزاد و غلامی کی قید نہیں رہی۔ ابتداءً یہ جنگ سے مخصوص تھی لیکن حکماء اور شعراء اس کو امن و عدل کی حکومت کی شکل میں بدل دیتے ہیں۔ وہ غیرت اور خونخوار طاقتیں فنا ہو چکیں جن کی جسم صورت شہر زچہ اور چھتے کی تصویریں میں آتی تھی تو دشمنوں کو ایک ایسی حکومت نظر آئی جو انسانی صورت کے قالب میں جلوہ گر تھی، یہ اس قسم کی حکومت ہے جس کو زوال نہیں اس قسم کی سلطنت (جو اس دنیا کی سلطنت نہیں) کا حضرت عیسیٰ اپنے پیغام میں ذکر کرتے ہیں۔ اس اخلاقی حکومت کی رکنیت ایسے لوگوں

کے لئے مخصوص ہے جو نرم مزاج، صاف باطن، رحم دل، صلح جو اور دینداری کے بھوکے ہوتے ہیں۔ اس اخلاقی قومیت میں بزرگی قوت پر نہیں بلکہ طاعت پر مبنی ہوگی۔ بادشاہ کو اس وقت تک برابر کوشش کرتے رہنا چاہیئے جب تک زمین پر عدل قائم نہ ہوئے۔ اس کو غریب و محتاج کی حاجت رفع کرنا چاہیئے۔

اس نظام کی بعض خصوصیات تو سیاسی و اجتماعی معاہدہ کا جزو بنتی گئیں۔ اور بعض خصوصیات مستقبل کے لئے باقی رہیں۔ بعض زانوں میں نصب العین بالکل قیامت کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا اور انسانی جمعیت کو میرا یا مبتلائے شر خیال کیا گیا۔ لیکن عبرانی ایک ایسا نصب العین پیش کرتے تھے جس کے اندر عالم میں اخلاقی نظام کا وجود زندگی کا صواب کے نقطہ نظر سے انضباط، خیر کا حصول، زندگی کی تکمیل یہ سب داخل تھے۔ یہ نصب العین ایسا نہیں جو محض عالم بے خودی میں نظر آیا ہو۔ بلکہ یہ اپنے اوپر ان شاندار مصائب جھیلنے کے بعد قائم ہوا ہے جن کو اس یقین کے ساتھ برداشت کیا گیا ہے کہ اخلاقی مساعی لا حاصل نہیں۔ یہ نصب العین جامع عمل پہنکے رہے گا آسمانی حکومت قائم ہو کے ربی مرضی خداوندی زمین پر بھی اسی طرح سے پوری ہوگی جس طرح سے کہ آسمان پر ہوتی ہے۔

باب

یونانیوں کا اخلاقی دستور و نما

(۱) چند ضروری تعلیقات

رواج و فطرت | عبرانیوں کی اخلاقی زندگی نے اول تو قوم اور خدا اور بعد ازاں افراد اور خدا کے باہمی تعلق کے ماتحت ترقی کی جو بلحاظ نوعیت کچھ ایسا ہے کہ اس میں اختلاف و اتحاد ایک ساتھ جمع ہیں۔ یونانیوں میں اخلاقی قانون اور اخلاقی شخصیت کا کامل احساس اس تعلق سے ہوا جو فرد کو اجتماعی روایات اور سیاسی نظام کے ساتھ تھا، جس طرح یہودیوں کے یہاں قانون اور انبیاء (یا بعد میں قانون و کتاب الہی) متعارض قوتوں کی قائم مقامی کرتے ہیں اسی طرح یونانیوں کے یہاں ایک طرف تو گروہی اقتدار جس کا وجود رواج و معاہدات کی شکل میں تھا اور دوسری طرف ترقی کن شخصیت کے روز افزوں مطالبات جن کا اظہار عقل اور خواہش دونوں سے ہوتا تھا، ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں۔ انتہائی احمولیت پسندوں کے نزدیک رواجی اقتدار خارجی مصنوعی اور سخت تھے اور ان کا رسم یا مولج

نام رکھا گیا عقل کی روز افزوں ترقی نے ان امور کی مخالفت کی جو محض دستور و رواج پر مبنی تھے۔ انفرادیت کا بڑھتا ہوا زور گروہ کے اقتدار سے دوچار ہوا۔ اس کا اظہار اس وقت بہت ہی نمایاں طور پر ہوتا تھا جب گروہ کا اقتدار محض حکومت یا جبر و تعدی کی شکل اختیار کر لیتا تھا۔ شخصی عقل اور شخصی احساس نے نسبتاً ایک اصولی و عوامی کیسا اور اصلی سرچشمہ کو اپنا سہارا قرار دیکر اس کا نام فطرت رکھا۔ اس طرح اجتماعی روایات و اقتدار اور انفرادی عقل و احساس رواج و فطرت بن کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا ہو گئے اس کشمکش کو ان نوجوانوں کے حال سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جو وادین کی مائیں دوست نگر کی پتلی کر خود سری چاہتے ہیں۔ لیکن یونانی زندگی میں یہ عمل محض انفرادی ترقی پر مبنی نہیں بلکہ اس کے مدارج ہر جگہ سے زیادہ بین طور پر مدنی علوم ہوتے ہیں اس کا سبب سو فو کلیز پور ہیڈ میز فرد قانون کی کشمکش کو انسانی زندگی کا نہایت عظیم اور کثیر اوتقوع حادثہ کہتے ہیں۔ اس سو فو فیز نئے خیالات کی بہت خدمت کرتا ہے ستراد افلاطون اڑھو کھبی مدنی زندگی روائی نظری مسائل میں حصہ لیتے ہیں نظم و ترتیب یونانی زندگی کا اصلی مسلح نظر ترتیب و تناسب تھا یہ بات اس نشوونما سے پہلے اس کے دوران میں اور اس کے بعد تینوں حالتوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا اظہار ان کے علوم و فنون مذہب و اخلاق سب سے ہوتا ہے۔ ان کے مسودوں میں تو یہ "نصرت" اور "شمس رواج" قانون و حق کے لئے تھے۔ ان کو کائنات میں نظم و ترتیب کا احساس ہوتا تھا اور اسی لئے وہ اس کو کہتے تھے جیسا بچہ صفت اور فنون لطیفہ خصوصاً ہماری سنگ تراشی رقص اور شاعری میں وہ اپنے اس خیال کو ظاہر کرتے ہیں۔

افلاطون کہتا ہے "زندگی کی ہر چیز نظم و ترتیب کا مظہر ہے ہر تعمیر و اختراعی فن سے اس کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فن شعوری اور باقی تمام فنون اس سے پر ہیں۔ ہرچہ باقی کشیدہ کاری تعمیر اور ہر قسم

کی صفت سے نظم و ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ کسی طرح فطری اشیاء و حیوانات و نباتات سب میں موزونیت یا عدم موزونیت ہوتی ہے۔ اگر ہمارے نوجوان زندگی میں کچھ کرنا چاہتے ہیں تو ان کو اسی نظم و ترتیب کو اپنا نصب العین بنانا چاہیے۔

بہترین اشخاص یعنی شرفاء عمدہ اور اچھے کہلاتے تھے۔ عبادت گاہ ڈلفی کے کتبہ کا مضمون یہ تھا کہ ”بے امتدالی کسی شے میں نہ ہو، اور اترائی زمانہ کے اخلاقی شعراء اعمال و افعال میں موزونیت کی طرف سے حقارت آمیز بے اعتنائی کی بہت مذمت کرتے تھے۔ کی موس سیمیلوس اور سیکسی ٹولس بین اشخاص خاص طور پر غائب آسمانی کے مورد ہوئے۔ ان کو حریصانہ خواہش یا تجاوز عن الحد کی مینا دی گئی۔ انفرادیت اور تنقید جب رسم و رواج کو تباہ کر چکی تو افلاطون کے تصور عدالت، ارسطو کے نظریہ توازن و انصاف کے اصول زندگی حسب مقتضائے فطرت سے یونانی زندگی کے اساسی قانون کا عمیق تر مفہوم منکشف ہوا۔

بجا اور نیک۔ بجا اور نیک کے شعرات نے انھیں دو اصولوں پر ترقی کی۔ افراد کے مقررہ سوا پرہ سے بھرپیکار

ہونے کا محرک یہ روز افزوں خوشنہالی کہ اپنی بہبودی کی فکر کرنا اور اپنی زندگی اپنے طور پر گزارنا چاہیے۔ بحسارت سے ہوتا یا زنا جہدوں کو مختلف قسم کے فوائد ہوتے تھے اور یوں بہت سی چیزیں ملک میں نئی ضرورتیں پیدا کرنے اور ان کے رفع کرنے کے لئے داخل ہوتی تھیں۔ غلامی کے رجحان کی بدولت آزاد شہری جسمانی مشقت سے بے نیاز ہو گئے تھے اور ان کو اپنے علمی مشاغل کے لئے فرصت ملنے لگی تھی۔ انفرادیت کی وہ تمام قوتیں جن کا ذکر باب میں ہو چکا ہے وہ سب مطلوب خواہشیں درس کے طریقہ عمل کو معرض شعور میں لانے کے لئے سرگرم کار تھیں۔ علاوہ بریں لفظ ”نیک“ عوام کے نصب العین کے طور پر کو دینے کے لئے بھی استعمال ہوتا تھا۔ یونان سمجھنا

چاہیے کہ اس کا اطلاق اپنے زمانہ کے ہر کامیاب شخص پر بھی ہوتا تھا۔
 اس زمانہ میں لفظ "نیک" اس قدر محدود و نامعنی ہو گیا ہے کہ اگر ہم اپنے
 نوجوانوں سے سوال کریں کہ کیا تم نیک بننا چاہتے ہو تو غالباً اکثر
 کو اثباتاً جواب دینے میں تامل ہو گا حالانکہ ان میں سے کسی کو بھی
 اس امر کے رہنے میں تامل نہ ہو گا کہ ہم کامیاب اور قابل بننا چاہتے
 ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتماعی و سیاسی خدمات کا اعتراف
 بہتر و اہم نشان نتائج کے حصول پر مبنی معلوم ہوتا ہے نہ کہ اس فضیلت پر
 جو اصطلاح میں نیکی کہلاتی ہے لیکن یونان میں اخلاقی نیکی کا اطلاق
 صرف خوش سیرتی پر نہیں ہوتا تھا اچھے وکیل اچھے پہلوان اچھے سپاہی
 کی طرح قابل اور ممتاز شخص بھی اچھا آدمی کہلاتا تھا۔ اس اصطلاح کے معنی
 معنی اور اہمیات کی تعریف و توضیح اسی طریقہ عمل سے ہوتی ہے جس
 کے نشو و نما کا سراغ اب ہم لگانے والے ہیں۔

گو لفظ بحال نظم و ترتیب کے مرادف نہ تھا لیکن اس کو بھی
 درباروں اور عام مجلسوں کی بدولت ایک طرح کی اجتماعی اہمیت
 حاصل ہو گئی تھی یہ لفظ اسی طرح زندگی کے انضباطی پہلو کے لئے
 استعمال ہوتا تھا جس طرح لفظ نیک اس کے معیار و توازن کے پہلو کے
 لئے استعمال ہوتا تھا لیکن اگر اس کا جہرا یوں کے تصور نیکو کاری سے
 متبادل کیا جائے تو اس میں کسی ایسے خدائی یا انسانی قانون کی جو معیار
 تسلیم کیا گیا ہو اتنی زیادہ متابعت و پابندی نہیں نظر آتی جتنی کہ نظم
 و ترتیب یا باقاعدگی کی تاکید ظاہر ہوتی ہے اس میں نظم و ترتیب کا
 عقلی عنصر شخصی اقتدار کی نسبت زیادہ پایا جاتا ہے اسی لئے ہم کو
 آئندہ یہ نظر آئیگا کہ افلاطون تو انفرادی اور اجتماعی افعال کے بجا
 و باقاعدہ ہونے کے متعلق بحث کرتے وقت ایک سے دوسرے کے
 بارے میں کام لیتا ہے اس زمانہ کے اہولیت پسندوں کو قانونی
 رواج کو جیسے اس امر کے دعویٰ کرنے کا موقع ملتا ہے کہ افعال کے

بجایا مطابق قانون ہونے کا تعلق افراد یا جماعت کے مفاد سے ہے۔

(۲) انفرادیت کی قوتیں

علمی جذبہ۔

قدیم معیار مذہبی و سیاسی تصورات و نظریات کی صورت میں ابوجوڈ تھے جو قوت ان معیاروں کو نظامت و عورتیت سے علیحدہ کر کے واضح طور پر شعور کے سایہ میں لائی وہ علمی جذبہ کی قوت تھی۔ ظاہر ہے کہ ایک علم دوست قوم کا علم و تفکر خصوصاً ایسے زمانہ میں جب کہ وہ نہایت تیزی کے ساتھ ترقی کر رہی ہو ایک زبردست عامل ہوگا اس کے ساتھ تجارتی زندگی و دوسری قوموں اور تہذیبوں کے ساتھ اختلاط (خصوصاً نوآبادیوں میں) کسی بالا دہیت سیاسی قوت کا موجود نہ ہونا اہل یونان کے سے سن پرستوں کے لئے فن تہذیب کے متعلق نئے مسائل کا پیدا ہوتا تھا ان عام امور نے ملکہ یونانی ذہن کی پچک اور تیزی میں اور بھی اضافہ کر دیا۔

اہل یونان کی عین عقلی خصوصیت ابدی صورت میں نوان کے فنون لطیفہ میں پہنچے ہی ظاہر ہو چکی تھی چنانچہ یونانی تمدن لطیفہ کے شعور کی پہلو کی جانب اشارہ کرتے وقت یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یونان دینی و باقاعدگی کا مریض ہوتے تھے۔ یونانیوں کے نزدیک یونان اور دینی دنیا میں اتنا ہی تفاوت تھا جتنا روشنی اور تاریکی میں ہوتا ہے۔ ان کا فوگی میو و ایپالو عقل و نور کے اس معیار کا مجسمہ تھا اور سورج اس کی برہوت تھی۔ پارٹھیون کے کشیدہ میں جس جلو جس کو دکھایا گیا ہے اس میں یونانی عقل و نور کے وحشی دنیا کی تاریکی پر فتح یاب ہونے کا جشن منایا جا رہا ہے۔ اسے تنہا حکمت و دانائی کی دیوی یونان کے اکثر شہروں کی نہایت موزوں محافظ تھی۔ یونانی تہذیب جس کی ابتدا عبادتی نمونوں سے ہوئی تھی بہت ہی جلد زندگی

کے کئی قوانین کے انتہا میں بال کیا کیونکہ یہ قوانین اس وقت زیادہ درست طور پر نظر آتے ہیں جب ان کا انسانوں سے افسوسناک طور پر تصادم ہوتا ہے۔

لیکن یونانیوں کو اپنی اس ذہانت کے اظہار کا پوری طرح علمی دائرہ کے اندر موقع ملا۔ ہمارے زمانہ کے تقریباً تمام علوم کے بانی یونانی ہیں۔ اور ان کو ان علوم میں خاص طور پر کامیابی ہوئی جن کے لئے تجربہ کی فکر کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔ اقلیدس کا ہندسہ اور رسطو کی منطق اس قابلیت کی نہایت ہی ممتاز مثالیں ہیں۔ علم طبیعی کے عام ترین تصورات نقل سالمات اور مادی نظریہ، صورت ارتقا، انتخاب فطری (جس سے یہ مراد ہے کہ صرف وہی اجسام باقی رہ سکتے ہیں جو اپنے ماحول کے مطابق ہوتے ہیں) یہ سب کے سب یونانیوں کی دقیقہ رس ذہانت کے نتائج ہیں۔ انہوں نے اپنی علمی قابلیت کو محض خارجی فطرت پر ہی صرف نہیں کیا، تاریخ کا اس حیثیت سے تصور کہ یہ محض ایک مجموعہ واقعات ہی نہیں سیمپلسی نظاموں کے مطالعہ کا تقابل آمیز طریقہ، ادبی و فنی اثرات کی تفصیل، یہ تمام اسی صفائی ذہن کی تحقیق کی شہادت دیتے ہیں۔ جو تجربہ کے ہر پہلو سے متعلق عام قوانین کی تلاش کا باعث ہوتا تھا۔

مذہب و سائنس جب اس علمی ذہانت نے زندگی کے علمی ضبط و سہری پر غور کرنا شروع کیا تو قدیم میاں سی و نہ بھی نسبتاً

نہایت شدت کے ساتھ سدا راہ ہوئے۔ دیوتاؤں کے متعلق یہ خیال تھا کہ یہ مخلوق کو جزا اور بدوں کو سزا دیتے ہیں لیکن ان کا عمل قوم کے عقیدے کے باطن مخالف تھا۔ اسکاٹس الوہیت کے نسب الہی کی اسی طرح سے اس طرح کرنا چاہتا تھا جس طرح شی اسٹر کے عقیدہ کی انبیاء نے اصلاح کی تھی اس کے زیور کی بڑی اور ربانی سکونت بہت بڑھا چڑھا کر دکھائی اور یہ کہ گواہیں اس کے

کارخانوں کا علم نہیں لیکن اس کے تمام کام یقیناً عدل و انصاف کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر بڑی دقت یہ تھی کہ دیوتاؤں کے قدیم تصورات نے ادبیات پر قبضہ کر لیا تھا۔ ہومر اور ہیریڈ میں کار و کش کی پوریس کے ساتھ بدکاری زیوس کا جلی قاصد جیہنا اور اپنی بیوی کے ساتھ یونانی کرنا، افرودائیٹ کی عشق بازیاں ہرمیز کی چوریاں، ان سب کے قصے موجود تھے۔ اس طرح سے دیوتاؤں اور سبب و دوس کے قدیم تصورات عوام کے دلوں میں اس قدر راسخ ہو گئے تھے کہ اب وہ ترقی کن اخلاقی نصب العینوں کے حال نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے محض بے ادب مسخرہ ہی نہیں بلکہ سنجیدہ و حزمہ نویس یوپیڈیمز اور مذہبی مصلح افلاطون بھی دلیری کے ساتھ قدیم تصورات کی مخالفت کرنے اور نوجوانوں کے ہاتھ میں آئے سے پہلے اس قسم کے تمام ادبی ذخیرہ کی اصلاح کا مسئلہ کرنے سے باز نہیں ہو سکے۔

اجتماعی معیار۔ عقل کی روز افزوں ترقی نے جہد سب کردار اور اجتماعی معیارات پر بھی اعتراض کئے۔ قدیم یونانی خیال کے مطابق بہترین انسان کیونکہ نیکیاں کہلاتا تھا۔ انگریزی زبان میں یہ لفظ *صلیبین* کے بہت قریب ہے۔ (اور اردو میں "بھلا مانس") اس کے مساوی ہو سکتا ہے۔ اس میں ہی شرافت، قابلیت اور تہذیب تینوں عناصر شامل تھے۔ اس کے قدیم محاورہ: "و سے اس میں سب شرافت کو بہت زیادہ دل تھا۔ انگریزی زبان میں لفظ *جیرل* (جی) ٹول (شریف) ٹول (بھلا مانس) درجہ میں یا *جیرل* (جیرل) کو نظر کرتے تھے۔ سقرطہ نے مردہ خیالوں کی بات کی اور یہ دیکھا کہ جو لوگ عموماً "معزز" اور اچھے کے بہترین افراد خیال کئے جاتے ہیں، ان کا با اعتبار سیرت عمدہ یا نیک ہو یا خیر و بری نہیں۔ اس لفظ کا محض رواج ہو گیا ہے جس کے لئے کوئی بنیاد نہیں۔ افلاطون نے اس میں اور بھی تجاوز کیا اور مردہ معیاروں کو ایک عقلی اصول

کی کسوٹی پر کس کے ”معزز“ و شریف کی نسبت عوام کے خیالات کا مذاق اڑایا۔

”جب یہ لوگ خانہ ان کی تعریف کا راگ گاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص شریف ہے اس کے بہنوں امارت و دولت مند کی سات پشتوں سے ملی آتی ہے تو وہ (یعنی فلسفی) صرف یہ خیال کرتا ہے کہ ان کے حیات سے محض ان کی کسند ذہنی اور تنگ نظری کا اظہار ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ پوری طرح سے تعلیم یافتہ نہیں ہوتے وہ معاملہ کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں کر سکتے۔ وہ بھی اس امر پر غور نہیں کرتے کہ ہر شخص کے اپنے ارہاسلاف گزرے ہوئے ان میں غریب و امیر شاہ و گدا و مہذب و وحشی کیا سات سے لگی گئے زیادہ ہونگے جب کوئی شخص اپنے پچیس آباد اجداد کا نام لے کر اپنا سلسلہ و نسب کو ایسے فقر و غنا کے پیمانے پر یکساں سے لا دیتا ہے اور اس پر فخر کرتا ہے تو وہ اپنے خیالات کی بے مائی کو سمجھتے تک نہیں سکتا۔ وہ اس کا حساب کیوں نہیں لگاتا کہ ایسے فرد کا بھی کوئی پچیسواں مورث ہوگا جو ممکن ہے محض گناہ و غریب ہو اور یہ کہ پچیسواں کے کوئی پچاسواں مورث ہوگا جسکی ہڈیاں وہ (یعنی فلسفی) یہ دیکھ کر ہنستا ہے کہ یہ شخص حساب کا ایک ذرا سا سوال نہیں کر سکتا اور اپنے دل میں کہتا ہے کہ اگر اس شخص کو ذرا بھی حساب آتا تو اس کے دماغ میں یہ یہود و غرور نہ پیدا ہوتا“

جس قسم کی زندگی فی الواقع شریفانہ عہدہ اور اچھی ہوتی ہے وہ حقیقی حسن و خوبی کے نفاذ والوں میں نظر آتی ہے۔ شکل و صورت کا خارجی حسن صرف اس لئے مفید ہے کہ اس سے اول تو اعلیٰ دایرہ اقسام حسن یعنی ذہن، نظامات و قوانین اور علم و ہنر کے حسن کی خواہش پیدا ہوتی ہے اور آخر کار حقیقی حسن کا تعقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حقیقی حسن اور حقیقی خوبی (جو جزوی محاسن اور جزوی خوبیوں سے علیحدہ ہے) کی صرف نفاذ حقیقی کرتے ہیں جن کا مقصد حیات تلاش حکمت ہوتا ہے۔

عوام کے اخلاقی معیار | اخلاقی فضیلت کے سلسلہ معیاروں کے ساتھ بھی اسی قسم

کا سلوک ہوا امام طور پر شجاعت، اعتدال، عدالت اور

زندگی کی بعض سنجیدہ چیزوں کا احترام یہ امور فضائل تسلیم کئے جاتے تھے

لیکن افلاطون کہتا ہے کہ ہوشمندانہ اور باشعور عمل سے جدا ان فضیلتوں

میں سے کوئی فضیلت بھی مستقل حیثیت نہیں رکھتی مگر اگر انسان پہلے سے

خطرہ اور اس کی پوری نوعیت کا اندازہ نہ کر لے تو اس کی شجاعت

شجاعت نہیں کہلا سکتی بلکہ محض شہور ہوگا اعتدال کے لئے یہ ضروری

ہے کہ اس کا عمل و فراست کے ذریعہ سے اندازہ کیا جائے عدالت بھی

حکمت و فراست سے علیحدہ خیال نہیں کی جاسکتی کیونکہ حکمت ہی سے

زندگی کے تمام علانی کی صحیح قدر و قیمت معلوم ہوتی ہے۔

سائنس اور قوانین | عقل کی جو قوتیں مذہبی اقتدار کی مخالفت کر چکی تھیں

وہی سیاسی اقتدار کے بھی یہ مقابل میں حکومت کے

تغیرات اور کم و بیش بے قاعدہ احکام کے نفاذ سے لوگوں کے دلوں

میں قوانین کے حق اور اقتدار کے متعلق بھی شکوک پیدا ہونے لگے

مطلق العنان حاکم جو یونان کے اکثر شہروں پر حکومت کرتے تھے وہ

تمام باشندوں سے قرابتی تعلق نہیں رکھتے تھے اور نہ ان کی حکومت

قبیلہ کی قدیم روایات کے مطابق تھی سیاسی اقتدار کا فائدہ ان و

قرابت کے رجحانات و روایات سے اکثر تضاد ہوتا رہتا تھا۔

ایسے حالات میں سیاسی اقتدار کی مخالفت کا ہوتا ضروری تھا اور

اس پر اس قدر زور دینا لازمی تھا جس کی ممکن ہے یہ تاب نہ لا سکتا

چنانچہ سوسونو کیز کے ڈرامے ایسی گئی میں حاکم کا حکم قبیلہ کی قدیم روایات

اور فطرت کے مخالف ہے ظاہر ہے کہ انسانی قانون فطرت اور

خدائی قانون نہیں اس لئے انسان کے اس رسمی قانون کی نافرمانی

کرنا ایک مقدس ترین جرم ہوگا۔ مذہب و سیاست کے قدیم معیار

ترقی کن عقل کی تحلیل کی بدولت رفتہ رفتہ معدوم ہو گئے اور نئے معیار

کی ضرورت پیدا ہوئی جس کو صرف عقل ہی پورا کر سکتی تھی۔ قدیم امور کے متعلق سوال و شک سے لامحالہ بے ادبی و نبادت ظاہر ہوتی تھی بعض لوگ تو ان چیزوں پر محض شک کرنے کے لئے بحث کرتے تھے اور بعض جن کا سقراط سرگروہ ہے اس سے بحث کرتے تھے تاکہ ان کی ایک مستقل بنیاد اور کوئی قابل وثوق میسر معلوم ہو سکے لیکن عوام معترضین کی ان دو قسموں میں امتیاز نہیں کر سکتے تھے اس لئے سقراط عوام کے غیر منصفانہ الزام ہی سے بیکار خالی ترقی بھی قدیم اخلاق سے جدید اخلاق کی طرف تغیر کا بھی شکار ہوا۔

(۳) تجارت اور سیا کی انفرادیت

اخلاقی اقتدار کے مسئلہ پر زور دینے اور افراد کو ان کے ذاتی میاںوں کے ساتھ جماعت کے خارجی میاںوں کے بالمقابل کھڑا کرنے میں عقلی انشور و نما کے ساتھ ایک اور قوت بھی شریک ہو گئی، اس قوت سے مراد انفرادی اغراض و مادی کاموں شعور ہے جو قوم میں نہایت سرعت کے ساتھ پھیل رہا تھا۔ جب رقی زندگی نے شخصی قبضہ اور ملکیت کے امکانات کو زیادہ کر دیا تھا۔ سیاسی زندگی میں جلد جلد انقلابات ہو رہے تھے۔ جن سے دراد کو قوت اور حقوق مل رہے تھے، تمدن کی ترقی مردوں اور عورتوں دونوں کو شخصی متاع کے طرف بھیج رہی تھی ضروریات بڑھ رہی تھیں اور رفع ہو رہی تھیں یہ تمام امور ایسے تھے جن کی بنا پر افراد اپنی بہبودی کو خود تلاش کرے لگے انھوں نے اس خیال کو دل سے نکال دیا کہ سب اور محمود کیا ہے بلکہ وہ یہ دیکھنے لگے کہ ہمارے لئے اچھا کیا ہے۔

اغراض جماعت | اس خیال سے صورت حال اور بھی سخت ہو گئی کہ قانون

حکومت کا اقتدار زیادہ تر انھیں ذاتی و شخصی نو و غرضیوں پر مبنی ہے جن کے سامنے کے لئے یہ عالم وجود میں آئے تھے کیونکہ یونانی حکومتوں کی حالت اب ان گروہوں کی کسی نہ تھی جن کے اغراض و مقاصد مشترک ہوتے ہیں سرمایہ کی فراوانی نفع کی حرص اور ایسی جماعتوں کے ظہور سے جن میں سے ہر ایک اپنے نفع کو مقدم جانتی تھی وہ قدیم حکومت مودوم، تو کئی تھی جن میں سب لوگ مل جل کر فرمانروائی کرتے تھے۔ یونانی جمہوریوں کی سیاسی ترقی کا تمام تر دار و مدار زیادہ تر اس مسئلہ کے حل پر مبنی رہا کہ ملک کے مختلف طبقات یعنی سرمایہ دار متوسط الحال و غربا میں سے کونسا طبقہ حکومت کرے اور اسکو کسے نزدیک جماعتی حکومت اس طرز حکومت کا نام ہے جس میں صرف امرا اور دو تہندوں کی اغراض کا لحاظ کیا جائے جمہوری حکومت اس طرز حکومت کا نام ہے جس میں صرف غربا کی اغراض کا لحاظ کیا جائے۔ ایسی زمانہ کا ایک اور مصنف جمہوری حکومت کی تشریح میں کہتا ہے کہ اس قسم کی حکومت میں ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے اور یہی ہونا چاہیے کیونکہ امرائے ہاتھ میں زمام حکومت ہوتے تو وہ جو کچھ ان کے لئے مفید ہوگا وہ کریں گے اور عوام کی بہبودی کا لحاظ نہ کریں گے ظاہر ہے کہ کسی ایک طبقہ کے اس طرح غالب آجانے کے بعد ان قوانین و معیارات پر سختی کے ساتھ نکتہ چینی کی گئی جو اس طرح کسی ایک جماعت کے فائدے کے لئے وضع کئے گئے تھے امرائے محدود جماعت نے دستور و رواج کی اس لئے مخالفت کی کہ یہ قوی و ضعیف کو برابر کئے دیتی تھی۔ نظریات تقابلی اصلاح کی طالب سے دوسری جانب تناشتائے حکومت کا روشن خیال ناظر یہ کہتا ہے کہ قوانین صرف ان جماعتوں کے نفع کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جو ہر حکومت ہوتی ہیں جو لوگ قوانین اور عدالتوں پر موجود وہ زمانہ کی نکتہ چینیوں پڑھتے رہتے ہیں ان کو معلوم ہوگا کہ بائبل بھی شکایت

موجودہ زمانہ میں بھی ہے آج کل بھی اسی طرح کے دو طبقہ ہیں ایک طبقہ کہتا ہے کہ ہم کو حق ہے جس سے چاہیں میں جس سے چاہیں عہد و پیمان کریں اور مختصر یہ کہ زمین یا اس کے باشندوں سے وہ تمام چیزیں حاصل کرتے جو جسمانی و ذہنی قوتوں کی برتری کی بناء پر حاصل ہو سکتی ہیں اور اس امر کا ستا کی ہے کہ حکومت بلا وجہ اس بارے میں مداخلت کرتی ہے وہ نہ صحت بہ کہتا ہے کہ محاسن وضع قوانین پر تمام دولت مند چھائے ہوئے ہیں جوں کا بقدر دیکھوں کی جماعت میں سے ہوتا ہے عام قانون قدیم امر الی قوانین کی یادگار ہے اس بنا پر موجودہ طرز حکومت سے مزید کسی قسم کے انصاف کی توقع نہیں رکھ سکتے۔

آئیے ہم یہ مہم مسادات کے دلائل سنیں

دستور و فطرت میں عموماً باہم اختلاف ہوتا ہے کیونکہ فطرت کے اصول کی بنا پر عرف دہی شے زیادہ شہر مناک ہو سکتی ہے جو زیادہ باعث شہر ہوئی ہے مثلاً ظلم و بے انصافی کا شکار ہونا۔ لیکن رواج کا اصول یہ ہے کہ باعث شہر ہونا زیادہ شہر مناک بات ہے۔ فی الواقع مظلوم ہونا آزاد انسان کے شایان شان نہیں بلکہ یہ تو غلاموں کا کام ہے جن کے لئے دانت تو یہ ہے کہ زندہ رہنے سے مر جانا بہتر ہے۔ کیونکہ جب ان پر ظلم ہوتا ہے یا ان کے حقوق یا مال ہوتے ہیں تو یہ اپنے آپ کو یا ان لوگوں کو جو ان میں عزیز ہوتے ہیں بچاؤ سکتے میری رائے میں یہ وجہ قوانین کے بانی زیادہ تر کمزور ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ وضع قوانین میں اپنی اغراض کا لحاظ رکھتے ہیں اور اپنی کمزوری کو پیش نظر رکھ کر جسین و تہج کے معیار قائم کرتے ہیں۔ یہ لوگ طاقت و دروں اور ایسے لوگوں کو جو ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس لئے ڈراتے ہیں تاکہ وہ ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بدویات فی غیر منصفانہ اور باعث عار ہوتی ہے اگرچہ یہ لوگ بے انصافی کو بہت کہتے ہیں لیکن خود اپنے اپنے انصاف سے زیادہ

حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر جب اپنی کمزوری پر نظر ڈالتے ہیں تو مسابقات ہی پر راضی ہو جاتے ہیں لہذا اکثر لوگ زیادہ حاصل کرنے کی کوشش کو رسمی طور پر باعث تنگ اور غیر منصفیانہ کہتے لگتے ہیں اور اس قسم کے فعل کو بے انصافی اور ظلم سے تعبیر کرتے ہیں۔ حالانکہ خود فطرت یہ کہتی ہے کہ طاقتوروں کو یہ حق ہے کہ وہ کمزوروں سے زیادہ کمائیں جس کو وہ مختلف طور پر ظاہر کرتی ہے۔ حیوان و انسان دونوں کے طرز عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے انسانوں کے شہروں اور نسلوں دونوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدالت کمزور پر حکومت کرنے اور کمزور کی بہ نسبت زیادہ فوائد حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر یہ نہیں را اور بے شمار مثالوں سے قطع نظر کر کے کہتا ہوں تو پھر ذرا سیر کرنے یونان یا اپنے باب سیٹھنیز پر اس اصول کی بناء پر حملہ کیا تھا، ایسے لوگ فطرت اور قوانین فطرت کے مطابق عمل کرتے ہیں گو یہ اس مصنوعی قانون کے مطابق نہ ہو جس کو ہم خود بناتے ہیں اور جس کی بناء پر ہم اپنے بہترین اور قوی ترین نوجوانوں کو بیکر شہروں کے بچوں کی طرح پالتے ہیں اور ان کو آواز پر بلا لیتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ مسابقات پر صبر و شکر کرنا ہی قرین عدالت اور باعث عزت ہے لیکن اگر کوئی شخص اتنی قوت رکھتا ہو کہ وہ ان تمام قیود اور پابندیوں سے آزاد ہو سکے تو وہ ہمارے تمام قواعد و ضوابط ہمارے تمام تعویذ اور گندے ٹوٹے ٹوٹکے ہمارے تمام قوانین ہمارے تمام معیاروں کو ٹھکرا دے گا غلام بنادے گا کہ ہمارے آقا بن جائیں گے اور فطری عدالت کی روشنی سے عالم منور ہو جائے گا۔ پنڈت کی وہ نظم جس میں کہ وہ لکھتا ہے کہ۔

قانون تمام فانی و باقی اشیاء کا بادشاہ ہے

یہ بقول اسکے "طاف کوئی بنا دیتا ہے اور بلند ہاتھ سے ظلم کرتا ہے۔ ہر یک کے کارناموں سے میں ہی شہنشاہ ہوں کیونکہ وہ ان کو بغیر خریدے سے۔"

"مجھے جیسا کہ الفاظ تو یاد ہیں لیکن حاصل یہ ہے کہ وہ حیرن کے

بیل خریدے بغیر صرف اس فطری حق کی بنا پر کھول کر لے جاتا ہے کہ کمزور کے بیل وغیرہ سب صحیح معنی میں قوی کئے جاتے ہیں۔ رافلاطون (کھریست ۴۸۲-۴۰۲) لہذا اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ قوت حق ہے۔ اور قابلیت و قوت کے آزادانہ عمل کی راہ میں کسی قانون درواج کو مزاحم نہ ہونا چاہیے۔ موجودہ زمانہ میں یہ خیال پیشے کی حلیم کے بہت مستجاب ہے۔ لیکن دوسرا فرق بھی شکایتوں سے خالی نہیں۔ قوانین وہ لوگ وضع کرتے ہیں جن کی مثال بقول ہوم "جرواہوں" کی ہوتی ہے لیکن ایسا سادہ لوح کون ہوگا جو یہ خیال کرے کہ یہ جرواہے بھڑوں کو ان کی جہودی و بھلائی کے خیال سے پالتے اور کھانا پلا کر ہونا کرے ہیں اور اپنے نفع کے لئے ایسا نہیں کرتے بلکہ کہیں اور تمام قوانین حکمران جماعت کے نفع کے لئے ہوتے ہیں۔ ان کی بسا بامی عہد و پیمان ہے نہ کہ فطرت۔

قوانین کی کیوں قیاس پس اگر آئین و قوانین معاشرت محض ایک طبقہ کی خاطر سے وضع ہوتے ہیں اور ان کی بناء محض باہمی مفاہمت کی جائے ہے تو پھر کون ان کی تعمیل کی جائے تسلیم یونانی زندگی نے ان محکات کو محسوس کیا تھا جن کا ذکر باب میں ہو چکا ہے لیکن اس نے ان کو محض علامات و اشارات کی صورت میں اختیار کیا تھا جیسے جو مجرم پر سوار رہتی تھیں اور ارمیں جو منظر ہوں کا بدلہ لیتی تھیں ایسی دیوایاں تھیں جو قانون شکنی کے غضب کا مجسمہ تھیں ایڈوس عزیت یا احترام، ایسی رائے عامہ کا پاس و لحاظ یہ اندرونی احساسات تھے لیکن علمی تحقیق اور انفرادی اغراض کے سیلاب میں یہ باتیں بالائے طاق ہو گئیں۔ شخصی بہرہ دہی کے احساسات اس امر کے طالب تھے کہ ان کو تسلیم کیا جائے اور علمائے اخلاق نے سب سے پہلے ان کی طرف توجہ کی۔ والدین اور معلم ہمیشہ اپنی اولاد اور شاگردوں سے یہ کہتے رہتے تھے کہ تم کو عادل بننا چاہیے۔ لیکن یہ وہ اس خیال سے نہیں

کہتے تھے کہ عدالت فی نفسہ کوئی اچھی شے ہے بلکہ اس خیال سے کہ عدالت نیک نامی و شہرت کا ذریعہ ہے۔ لیکن اگر عدالت کے اختیار کرنے کا مقصد صرف حصول شہرت ہو گا تو پھر اس منزل تک پہنچنے کے لئے آسان راستہ کی موجودگی میں دشوار گزار راستہ کے اختیار کرنے کی بظاہر کوئی مقول وجہ نہ ہو سکے گی۔ کیا نوجوان بقول پستدر اپنے دل میں یہ نہ کہنے لگے کہ "کیا عدالت یا مکر و فریب کی پیچیدہ چالوں کی بدولت میں ایسے عالیشان مینار تک پہنچ سکتا ہوں جو میرے لئے ہمیشہ ایک مستحکم قلعہ کا کام دے" اور اگر اس نتیجہ پر پہنچیں کہ مکر و فریب کا راستہ نسبتاً آسان ہے تو پھر ہم اس کو کیوں نہ اختیار کریں؟ ہمارے رفقاء ہمارے احباب ہمارا دل اس بات میں ہماری مدد کرے گا، بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ بد معاشری کا چھپانا آسان نہیں اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ دنیا میں کوئی برا کام آسان نہیں۔ بہر حال اس اعتدال سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کامیاب زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں تو اس کا طریقہ یہی ہے۔ اپنے مکر و فریب کو مخفی رکھنے کے لئے ہم خفیہ آئین اور میا سی کلب قائم کریں گے، علاوہ بریں فن خطابت کے ایسے اساتذہ مل جاتے ہیں جو عدالتوں اور مجموعوں کو ہموار کرنے کا فن سکھاتے ہیں اس لئے کچھ تو ہموار کر کے اور کچھ زبردستی دنا انصافی سے ہم نا جائز فائدے اٹھا سکتے ہیں اور ہمیں کوئی سزا نہ دے سکے گا بعض کہتے ہیں کہ دیوتاؤں کو کوئی شخص دھوکا نہیں دے سکتا اور نہ ان کو کسی امر پر مجبور کیا جاسکتا ہے لیکن اگر دیوتاؤں کا فی الواقع وجود ہی نہ ہو تو پھر کیا ہے؟ اچھا فرض یہی ہے ان کا وجود بھی ہے لیکن وہ انسانی مواصلات کی کوئی پروا نہیں کرتے دونوں حالتوں میں ہم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔

علاوہ بریں صرف مادی فوائد ہیں بلکہ نیک نامی و شہرت بھی زیادہ تر انفرادیت پسند اور خود غرض ہی کو نصیب ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ ایک وسیع پیمانہ پر اس کو عمل میں لاسکے ایسی صورت میں وہ معزز ہو گا اور

خوشحال بھی اگر وہ کسی طرح سے حکومت کے چرانے میں کامیاب ہو جائے یا
 موجودہ زمانہ کی اصطلاح میں کسی مجلس کو رشوت دے کر اپنے کو منتخب کرائے
 یا کوئی خاص قانون منظور کرائے یا رائے دینے کا حق حاصل کرے تو یہی نہیں
 کہ وہ صرف منہ اسے پیچھے گا بلکہ اس کے ہم منصب اس کی عادت بھی کریں گے۔
 میں وسیع پیمانہ کی بے انصافی کا ذکر کرتا ہوں یعنی اس بے انصافی
 کا جس میں ظالم کے فوائد سب سے زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور میری مرد
 ظلم کی اس سب سے بڑی قسم میں سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر
 آئے گی جس میں ظالم دنیا کا سہ ورتین انسان ہوتا ہے اور مظلوم جو خود
 ظلم کرنے سے انکار کرتے ہیں وہ دنیا میں سب سے زیادہ تباہ حال
 ہوتے ہیں میری مراد وہ ظلم ہے جس میں ظالم کو جبر سے دو بیروں کا مال
 جبراً نہیں بلکہ کلیتہً لیتا ہے جس میں وہ مقدس دھرم مقدس شخصی و قومی
 چیزوں کو اس طرح غصب کر لیتا ہے کہ اگر انفرادی طور پر ان میں سے
 کسی ایک نفل کا متکب ہوتا گرفتار ہوتا تو اس کی سخت بے عزتی
 ہوتی اور سخت سزا دی جاتی۔ کیونکہ جو لوگ ان میں سے کسی ایک
 جرم کے مجرم ہوئے ہیں وہ سب دروں کے لوٹے والے ہو رہے ہیں اور
 ڈاکو کہلاتے تھے لیکن جب کوئی شخص لوگوں کا محض ال ہی نہیں لیتا بلکہ
 ان کو غلام بھی بنا لیتا ہے تو صرف شہری ہی نہیں بلکہ اس کے اس
 انتہائی ظلم کا جاہل سننے والے بھی ان ذلیل نادانوں سے یاد کرنے کے
 بجائے اسے خوش قسمت اور فیض ور کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ظلم کو
 برا کہنے والے خود ظلم کرنے کے خوف سے نہیں بلکہ اپنے اور ظلم ہونے کے
 خوف سے ظلم کو برا کہتے ہیں کسی وجہ سے جیسا کہ میں ثابت کر چکا
 ہوں کہ ظلم جب بڑے پیمانہ پر ہوتا ہے تو اس میں عدل کی نسبت
 زیادہ قوت زیادہ آزادی اور زیادہ اقتدار پیدا ہو جاتا ہے
 اور جیسا کہ میں پہلے کہ چکا ہوں عدل قوی کے فائدہ کا اور ظلم انسان
 کے ذاتی فائدہ کا نام ہے۔

(۴) انفرادیت اور اخلاقیاتی نظریہ

سوالات

یوں اس ابتدائی تحریک سے دو طرح کے نتائج مرتب ہوئے (۱) یہ سوال کہ عدالت کیا ہے؟ سعادت کس کو کہتے ہیں؟ ۱۰۰ فیصد پورے شعور کے سامنے آگئے۔ مقابلہ کر کے ایک سیار قائم کرنے کی ضرورت نے حق جو کواکس پر مجبور کیا۔ ان کلیات کو جو پہلے رواج و قانون کے پردے میں عمل کو رہے تھے اب ان سے علیحدہ کر لئے گئے۔ لیکن جب ان کو علیحدہ کر کے دیکھا تو دستور کو بے جان اور محض رسمی امر پایا۔ اکثر اوقات ان کی ظاہری صورت اہل منشاء کے منافی نظر آتی (۲) اس نے شخصی اغراض اور کردار کے تاثری و جذباتی پہلو پر زور دیا اور اخلاقی مسئلہ کو اس صورت میں تبدیل کر دیا کہ اصل کی یا ال خیر کیا ہے۔

علامہ بریں جو تو تین قدیم معامرونی اصولوں کو پارہ پارہ کر رہی تھیں انہیں سے دو ایک باقی منسلک بھی پیدا ہوئے اگر دستور سے کام نہیں چلتا تو عقل کوئی سیار قائم کرے اگر جماعت فرد کے لئے کوئی خیر دہو دی تجویز نہیں کر سکتی تو پھر فرد اس کے تعین و تلاش کا کوئی طریقہ ایجاد کرے۔

بہم عقل فطرت کے ماتحت (جو رد و جات یا نظام کے مخالف ہے) اس مسئلہ کے رد و فلوں پہلوؤں کو بیان کر سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ رد و جات ایک فرسودہ شے ہے اور فطرت ایک عظیم الشان قوت ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فطرت برسر حق ہے تو کیا وہ بائیں قرین فطرت ہوں گی جو بہت ہی ابتدائی حالت میں نظر آتی ہیں یا وہ قرین فطرت ہوں گی جو پوری ترقی کی حالت میں ہیں کی بین فطرت کا ہمارا انفرادی زندگی میں تو پایا یا اجتماعی زندگی میں خواہش و جذبہ کی زندگی قرین فطرت ہے یا عقل

و باقاعدگی کی۔ یا اسی مسئلہ کو دوسری طرح سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ فرض کیجئے کہ سیارہ زندگی کا تعین عقل سے ہوتا ہے اور افراد اپنی فلاح و بہبود کی تلاش اپنے آپ کرتے ہیں تو اب کیا یہ ان کو علم دے رہا کہ میسر آسکے گی یا انسانی جماعت میں ملے گی جس کے لوازم طمانند و دوستی اور عدالت ہیں کیا مقصد زندگی لذت ہے اور تمام نفسانی خواہشوں کو ان کی نوعیت کا لحاظ کئے بغیر پورا کرنا چاہیئے؟ کیا عقل کا کام محض اتنا ہے کہ وہ ایک لذت کو دوسری لذت کے مقابلہ میں رکھنے لگے تو بے اور جو لذت سب سے بڑی معلوم ہو اس کو اختیار کرے؟ یا حکمت فی نفسہ کوئی چھٹی چیز ہے اور بعض خواہشوں کا بعض کے مقابلہ میں پورا کرنا بہتر ہوتا ہے؟ کیا عقل سیارہ بھی ہو سکتی ہے اور سیارہ کو کام میں بھی لاسکتی ہے؟

مسئلہ حیات کے یہ متقابل حل دو طرح کے تقابلوں کی صورت میں ظاہر کئے جاسکتے ہیں (۱) انفرادی مقابلہ اجتماعی (۲) فوری شعفی مقابلہ ایسے معیار کے جو اس سے زیادہ بلند بھی ہو اور پائیدار بھی۔

ان مسائل پر ایسے سقراطی اصولیت پسند فلسفہ اور خاص طور پر خود غرض بھی بحث کرتے ہیں جن کو کسی خاص فلسفی گروہ سے تعلق نہیں اور مختلف مذاہب کے مشہور فلسفی بھی بحث کرتے ہیں اور سقراطی زندگی کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں لیکن یہ امر غالی از وہی ہیں کہ تمام فلسفیانہ مذاہب سقراط کو اپنا استاد مانتے ہیں اپنے جوابات کو عقل کے مطابق صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور سب کے سب حکمت ہی کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں کلیہ میریہ، رواقیہ، لذتیہ، افلاطون اور ارسطو ان مختلف صورتوں کے مختلف جوابات دیتے ہیں کلیہ اور لذتیہ انفرادیت کے باب میں تو متفق ہیں لیکن اُس کے حل کران میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ کلیہ تو ضروریات سے آزاد ہونے پر زور دیتے ہیں اور لذتیہ ضروریات کی تکمیل و شعفی کی تائید کرتے ہیں۔ رواقیہ اور

لذیۃ انہیں اصولوں کی نسبت وسیع اور اجتماعی ترقی کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ
 رواقیہ اتحاد عالم کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں اور لذیۃ معاشرت
 حجاب تک محدود رہنا چاہتے ہیں، رواقیہ کے یہاں عقل و حکمت ہی
 صرف ایک چیز ہے لذیۃ حکمت کے لئے عالمانہ دہشیوں کا میدان پیدا
 کرتے ہیں افلاطون اور ارسطو میں گو بعض امور کے ضروری و غیر ضروری
 سمجھنے کا فرق ہے یعنی بعض ایسی چیزیں جن کو افلاطون ضروری سمجھتا ہے
 ارسطو اتنی ضروری نہیں سمجھتا، بعض ایسی چیزیں جو ارسطو کے نزدیک بہت
 ضروری ہیں لیکن افلاطون کے یہاں ان کی اس قدر وقعت نہیں،
 بہر حال اصولاً یہ اس امر میں متفق ہیں کہ (۱) انسان کی غیر افلاطون کی
 ہے کہ وہ اپنے سب سے اعلیٰ و ارفع فرائض کو پوری طرح سے انجام دے
 اور یہ صرف جماعت کے اندر رہ کر ہو سکتا ہے (۲) حکمت کا کام صرف
 یہی نہیں کہ معیار سے کام لے بلکہ معیار قائم بھی کر کے گو زندگی کے لئے نہ تو محض
 عقل کا رآمد ہو سکتی ہے اور نہ محض احساس مگر یہ ضرور ہے کہ لذت زندگی کے
 لئے بے زندگی لذت کے لئے نہیں آخر کار افلاطون ارسطو رواقیہ حسیہ فوس
 شعرا باری باری ذمہ دار میرت کا ایک معیار قائم کرتے ہیں۔

قدیم نظریات | کلبیہ، درمیرنیہ و دونوں انفرادیت کے مدعی تھے دونوں
 انفرادیت کے نزدیک جماعت ایک مصنوعی و فرضی شے ہے اگر اس
 کے فوائد و تیو و افراد کی مسرت میں حائل ہوں اسے بالائے طاق

رکھ دینا چاہیے کلبیہ کے نزدیک آزادی حکمت و فراست کی علامت ہے چنانچہ
 ہم دیکھتے ہیں ایٹنی سینکھڑا اپنے لباس کے پچھے ہونے پر تاز کرتا ہے دیو جانس
 یا تو خیمہ میں رہتا ہے یا سڑک پر لیٹ کر رات کاٹ دیتا ہے وہ مرد و یر سوم
 نفاست کا محکمہ اڑاتا ہے اور جب فلیپ اس کے پاس آکر پوچھتا ہے کہ آپ
 کی خواہش کیا ہے تو وہ جواب میں صرف اس تب درگھتا ہے کہ آپ کے
 کھڑے ہونے سے دھوپ رگ گئی میری خواہش صرف یہ ہے کہ آپ دھوپ
 کو آنے دیں یہ آزادی کی ممتاز شاہیں ہیں۔ یہ حالت نظرت حکومت اور سلطنت

کے منافی تھی کیونکہ اس میں صرف چند ابتدائی قسم کی ضروریات کو فطری تسلیم کیا گیا تھا علم و فن خاندان و دین ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔
دولت و نقاست عزت و شہرت ان کو کسی ہی فنون معلوم ہوئی تھیں جیسے وہ لذتیں جو بھوک اور پیاس کی فطری ضرورتوں کے علاوہ ہوں۔

میر نیپ نے حکمت کے دوسرے معنی لئے "وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت ہی میں خیر پائی جاتی ہے اور حکمت کا یہ کام ہے کہ سب سے نالوں اور تیز لذت کو اختیار کرے پس اگر خیر اس طرح سے پیش ہو سکتی ہے تو پھر انسان معاشرتی قیدوں اور معیاروں کی منیبت میں کیوں پڑے؟ میر نیپ ان مفلحوں سے بخوشی شتمع ہوتے تھے جو تمدن کی بنا پر عالم وجود میں آئے تھے ان کے نزدیک لوگوں کے غم و محنت سے فائدہ کا فائدہ اٹھانا جائز تھا لیکن وہ اس تمدن کا اپنے آپ کو کسی طرح مرہون منت خیال نہ کرتے تھے جس کے فوائد و برکات سے شتمع ہوتے تھے انھیں وہ درس کہتا ہے کہ دوسروں کے لئے اشیاء و قربانی حب و عن اور شترک غایت کا خیال بخش دے تو کوئی ہے ایسی چیزوں میں غفلتوں کو کبھی حسمہ لینا چاہیئے۔

۱۵) فطرت و سعادت پر ایک عمیق نظر انفرادی و معاشرتی نظام کا لہر نظام

حکومت کی قدر و قیمت | افلاطون اور ارسطو انفرادیت کی صدائے مبارزت علمی پر جرات کے ساتھ لبیک کہتے ہیں اس میں شک نہیں کہ جو وہ حکومتوں پر اکثر اوقات خاص خاص طبقات و صرف و حاکم ہو جاتے ہیں۔
جماعتی حکومت میں امرایاں سپاہی اپنی اغراض کے مطابق فرماں روائی کرتے ہیں۔ شخصی حکومتوں میں مطلق العنان حاکم یا بادشاہ حرم و ظلم کا جسور

ہوتا ہے۔ جمہوری حکومت میں (خود افلاطون امرائی حکومت کا حامی تھا) انتظام و مملکت کی باگ عام جہلا کے قبضہ میں آ جاتی ہے جو لوگ ان کے جذبات کی خوشامد کرتے رہتے ہیں وہی برسر اقتدار ہو جاتے ہیں۔ لیکن حکومت کی ان تمام اقسام سے اس امر کا ضرور پتہ چلتا ہے کہ صحیح معنی میں حکومت دیہی ہوتی ہے جس میں نظم و نسق معاشرت کے سب سے بہتر سرور سب سے زیادہ عالم اور حکیم لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے اور وہ کسی خاص طبقہ کی اغراض کی خاطر نہیں بلکہ عام فلاح و بہبود کو مد نظر رکھ کر حکومت کرتے ہیں۔ افلاطون کے زمانہ میں اینتھنر کی حکومت ایسی ہی تھی اس کا ایک نسل تو بلاشبہ قابل اعتراض ہے اور یہ سقراط کا قتل ہے، لیکن اگر اس سے قطع نظر کو لیا جائے تو اس میں آزادی اور زندگی بدرجہ اتم نظر آتی ہے اس میں افراد کی حفاظت کے لئے پولیس ہی کی جمعیت نہ تھی بلکہ ان تمام امور زندگی کے لئے جن میں تعالٰیٰ اور باہمی اہدائی کی ضرورت ہوتی ہے کمال تعلیم کو جو دینی حکومت جسم و نفس دونوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرتی تھی یہ افراد کے لئے حسن و جمال کا ماحول قائم کرتی تھی۔ نسل تزیین کے ذریعہ سے ان کو زندگی کا یقین غہوم سمجھاتی تھی اور طریقہ کے ذریعہ ان کو مستعدی خوشی میں شریک ہونے کی دعوت دیتی تھی مذہبی ہورہوں اور جلوہ سوں کے ذریعہ سے باشندوں کے مذہبی خیالات کو نشہ کرتی تھی۔ اینتھنر کا باشندہ ہونے کے یہ معنی تھے کہ انسان زندگی کی تمام ممکن ترقیاں کر رہا ہے۔ اسی زندگی کی تشریح میں ارسطو یہ لکھتا ہے کہ آزادی کی غایت عزت میں رہ کے نہیں بلکہ سلطنت کے اندر رہ کے حاصل ہوتی ہے۔ فطری کیا ہے؟ ارسطو براہ راست نفس سیکھ کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ اکتاہٹ ہے کہ فطرت ابتدائی غیر مذہب حالت کا نام نہیں بلکہ کمال ترقی کو حالت فطرت کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کسی شے کی فطرت کی تعریف کرنا ہو تو یہ نہیں کہ جب اس کا میل پیدا ہوتا ہے تو جاتا ہے، اس وقت یہ شے اپنی حالت فطرت میں ہوتی ہے لہذا سلطنت سب سے زیادہ

نظرت کے مطابق ہے کیونکہ اس میں زندگی کی تکمیل ہوتی ہے۔
 "یہی شے کے اصل منشا کا دور ہونا یعنی اس کی کمال ترقی ہی اس کی
 انتہائی خیر ہے اور وہ آزادی جو سب سے پہلے حکومت کے اندر نصیب ہوتی
 ہے انسانی ترقی کا کمال ہوتی ہے یعنی یہ سب سے بڑی خیر ہوتی ہے اور
 اس لئے بائبل فٹری ہے کیونکہ حکومت زندگی کو ممکن بنا دینے کے لئے
 قائم کی گئی تھی اس لئے یہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے باقی بھی
 رہتی ہے۔

"لہذا ثابت ہو کہ حکومت کا وجود فطرت کے مطابق ہے انسان
 فطرتاً ہی ہے جو شخص ہی حکومت کا فرد نہیں اگر اس کی عزت کا سبب
 عارضی نہیں بلکہ فطری ہے تو وہ یا کوئی قانون یا انسان ہی ہے یا وہ انسانی
 تمدن کے اعتبار سے جس سے اس کا وجود ہے اس کی حالت جانوروں کے
 قریب ہے۔ بلکہ فطرتاً ہی قانون اور بے حد زندگی کا جو قربت ہی بری
 طرح ذکر کرتا ہے جس کے ظاہر ہے وہ کسی حکومت کا فرد نہیں ہوتا، درمخص لڑائی
 اس کو پسند ہوتی ہے۔

ارسطو ہی نہیں میں کرتا بلکہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ حکومت افراد کی
 ترقی کا انتہائی ہی نہیں بلکہ ان کے لئے مایہ نابت بھی ہے۔ پھر دیکھو نظام فطرت
 میں حکومت فرد و خاندان سے پہلے ہوتی ہے۔ کل ہمیشہ بزدل سے پہلے ہوتا
 ہے۔ مثلاً اگر کل جسم کو سمجھ کر دو تو اس کے جزا یا تھپیرو وغیرہ باقی
 نہیں گئے۔ ہاں اگر ہم کسی لفظ کو دوسرے معنی میں استعمال کریں تو اور بات
 ہے کیونکہ جسم سے عید ہاتھ بخش بیکار ہو گا ہر شے اپنے نام کی شے اپنے
 فعل و استعمال کی صورت ہوتی ہے جب اس شے کا فعل و عمل باقی نہ رہے
 تو اس پر پہلے نام کا اطلاق صحیح نہ ہو گا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ چیز وہ نہیں رہی
 گو نام وہی رہا۔ اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ حکومت ایک نظری نظام ہے
 اور اس کا دور دورہ ہے۔ چاہے یہ کیونکہ اگر افراد کا بجائے تو دیکھو
 مسئلہ دو دہیں تو کیا ہے کہ دو بزدلوں کے اور ان کو حکومت

کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو دیگر اجزا کو اپنے کل سے ہوتی ہے اور جو شخص
دوسروں کے ساتھ مل کر نہ رہ سکے اس قسم کا زیادہ مستقل ہو کہ اس کو
دوسروں کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو تو وہ اس قسم کی حکومت کا فرد نہیں
ہو سکتا بالفاظ دیگر یا وہ حیوان ہو گا یا خدا۔

علاوہ بریں جب ہم افراد کی ذمیت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم ان کو
ایسے اوصاف سے معر نہیں پاتے جن کا انہماک صرف حکومت نہیں بلکہ مخالف
معاشرتی اور دوستانہ تعلقات کی شکل میں ہوتا ہے اس میں یکساں
زندگی گزارنے کی وہی تحریک نظر آتی ہے جس کا انہماک دوستی کے
رنگ میں ہوتا ہے لیکن یہ عدالت کے لئے بھی اس قدر ضروری ہے کہ
اس کو تمام عادلانہ چیزوں میں سب سے زیادہ عادلانہ کہہ سکتے ہیں۔
اس میں اتحاد میلان و مقصد بھی نظر آتا ہے جس کو سیاسی دوستی
کہہ سکتے ہیں۔

انلاطون کی شالی اب سوال یہ ہے کہ جو حکومت انسان کے کمال نشو و نما
اور کمال ترقی و بہبود کا باعث ہو وہ کیونکر بنتی ہے اور
اس کا نظم و نسق کیسے ہرگز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دو اصولوں

پر ضروری ہوتی اول تو اس میں نوعیت ایسی ہونا چاہیے جس کی بدولت
اس کے اندر رہنے والے ہر شخص کی فطری قوتوں کا پورے کی طرح نشو و نما ہو سکے۔
اس میں ایک طرف تو خود وہ اپنے آپ کو کمال کرنے لگا اور دوسری طرف
حکومت کمال ہو سکے گی۔ دوسرے یہ کہ حکومت کی باگ ایسے اشخاص کے ہاتھ
میں ہونی چاہیے جو اس کام کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوں۔ سپاہی
و لہذا یا عوام اس کام کے لئے رغبت نہیں ہو سکتے۔ حکومت وہ اشخاص
کر سکتے ہیں جو فکرائی سے واقف ہوں سپاہی کا یہ کام ہے کہ وہ جماعت کی طرف
سے لڑے اس کا محافظہ و نگہبان رہے۔ عوام کا یہ کام ہے کہ عمومی ضرورتوں
کے لئے اوقات تیار کرے لیکن حکومت حکم و فرمودہ آدھی کو کرنی چاہئے۔
ظاہر ہے کہ اس اصول کو قائم رکھنے کے لئے اسے پہلے سوال کا بھی فیصلہ کر لیا ہے۔

کیونکہ سپاہی یا صنّاع کی انتہائی ترقی یہ ہے کہ وہ اپنا کام خوبی سے انجام دے سکے۔ یہ نہیں کہ وہ ایسے کام میں دغل درخشوات دے جس میں وہ لازمی طور پر ناکام رہے گا۔ افلاطون نے زمانہ میں حکمرانوں میں ایک عام خرابی یہ بھی کہ وہ حریفانہ طبع ہوتے تھے اس سے بچنے کے لئے افلاطون نے یہ انتظام کیا کہ حکمرانوں اور سپاہیوں کے پاس ذاتی ملکیت کنبہ اور قبیلہ سمجھ نہ ہونا چاہئے، ان کی نظر صرف جماعتی فلاح و بہبود پر رہنا چاہئے۔ جب اس سے یہ سوال کیا گیا کہ آپ ایسی حکومت جس کے حاکم اس قدر بے غرض و صاحب فراست ہوں ممکن بھی ہے۔ اس نے یہ تسلیم کیا کہ یہ مشکل ہے لیکن ساتھ ہی اس کی ضرورت پر بھی انتہائی زور دیا۔

جب تک فلاسفہ حکمران ہوں گے یا پادشاہوں، شاہزادوں میں فلسفہ کی قوت و روح باری و ساری نہ ہو جائے گی سیاسی عظمت و حکومت ایک جگہ جمع نہ ہوں گی اور ان جمہوری شخصیات کو جنہوں نے حکماء کی جگہ ملی ہے حکومت سے علیحدہ رہنے پر مجبور نہ کیا جائے گا اس وقت تک شہروں کی خرابیاں دور نہ ہوں گی بلکہ شہروں کی بنی نوع انسان کی خرابیاں دور نہ ہوں گی۔ ان خرابیوں کے دور ہو جانے کے بعد ہی ہماری حکومت کے بقا کا امکان ہو سکتا ہے اور جب ہی یہ عالم وجود میں آسکتی ہے۔

لیکن ایسی کمال حکومت کے ذریعہ قوت موجود ہونے کا سوال اس قدر اہم نہیں ہے کیونکہ افلاطون اس امر کو سمجھ چکا ہے کہ انسان کا کل ان چیزوں کے تابع نہیں ہوتا جو اس کو سمجھ نظر آتی ہیں بلکہ ان چیزوں کے تابع ہوتا ہے جن کو وہ سمجھ نہیں سکتا ہے۔ اور اگر وہ یہاں دفعہ ایسی حکومت یا تہہ کا تصور کرے جس میں عدل کا دور دورہ اور زندگی تمام قوتوں کا اس خیر کے نشوونما ہوتا ہو جس کی نظر موجود نہ ہو تو پس اتنا اس کے لئے کافی ہے۔

تیسرے نزدیک انسان اس کا ایک نمونہ ہوتا جس کو جو جانتا دیکھ سکتا اور اس کو دیکھ کر خود اسے کلمہ کا نشانہ اس کے مطابق کر سکتا۔ اب رہی یہ بات کہ کوئی ایسی شے نہ ہو جو موجود ہے یا بھی اس کا وجود ہو سکتا ہے

س سے ہم کو کوئی بحث نہیں۔ کیونکہ ہمارا شہری اپنے شہر کے قواعد کے مطابق زندگی گزارے گا اور اس کو دوسرے شہروں سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ معاشرت قانونِ فطرت اور اصولوں کی حمایت نے انسان کی معاشرتی فطرت کو فلسفہ یونان کا ایک خاص جز بنا دیا ہے ایسا ہی یہ (منجھوں نے نظریہ لذت کو در بھی زنی دی ہے) دوسری

کو لذت کا سب سے عمدہ اور نہایت ہی مہذب ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ واقفہ منجھوں نے فطرت و ریاست سے مستغنی رہنے میں کلبیہ کی تقلید کی تھی وہ بھی اس سقنا سے اشتغاعن الجماعت مرد نہیں لیتے تھے۔ یونانی حکومتوں کے تقاضوں کی بدولت قدیم شہری حکومتوں کو جماعت کا مرادف خیال کرنا محض نہ رہا اس لئے ہم کو یہ توجہ کے یہاں جائز و طہیت نظر آتی ہے۔ انسان کا فخر یہ ہے کہ وہ اپنے ہاں بیک کائنات کا شہری ہو سیکر اس کے شہر کا نہیں بلکہ ریوس کے شہر کا باشندہ ہو۔ اور اس نسل کے ذریعہ سے انسان کی اجتماعی فطرت ایک فطری قانون کی بنیاد قرار دی گئی جس کا اظہار دیویوں در موجود زمانہ کے ہول قانون سے ہوتا ہے۔

انسان کی فطرت کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں افلاطون اور ارسطو کو افراد کی فلاح و وجود کے مسئلہ کے لئے بھی اشارات ملے۔ کیونکہ اگر سپاہی اس اعتبار سے قابلِ نفرت ہے کہ وہ عورت و شہرت کا بھوکا ہے تو اس لئے قابلِ نفرت ہے کہ خوش زر کا مجسمہ ہے۔ جابر بادشاہ اس وجہ سے سب سے زیادہ قابلِ نفرت ہے کہ اس کی ہر خواہش و جذبہ بے گام ہوتا ہے تو کیا اس امر کا پتہ لگانا آسان نہیں کہ نسل کی نگرانی اور فطرت میں جذبات و تحریکات کا باقاعدہ نشوونما خوشیوں کے غیر منضبط عمل سے نہیں زیادہ بہتر ہے۔ بعض اصولیت پسند حامیانِ انفرادیت اور لذت پرست اسی آزادی خواہش کے طالب تھے۔ کلبیہ کسی جماعت کا ایک نمایندہ ہے۔

ذیل میں ہم اس کا بیسیان نسل کرتے ہیں
"میں علی لا اعلان اس امر کا دعویٰ کرتا ہوں کہ جو شخص صحیح معنی میں زندگی

بہتر کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ اپنی خواہشوں کو نہ روکے بلکہ جہاں تک ہو سکے ان کو عمل کا موقع دے۔ لیکن جب ان کا نشوونما پوری طرح پر ہو جائے تو انسان میں اس قدر عقل و جرات بھی ہونی چاہئے کہ وہ ان کو پورا کر سکے۔ یہی میری رائے میں فطری عدالت و شرافت ہے۔ مثلاً اس پسند و پرہیزگار شخص شخص جس سے زندگی کی حقیقی مسرت صرف اسی میں میر ہو سکتی ہے کہ انسان کو بھوک لگے اور کھائے پیاس لگے اور پیسے اس کو تمام خواہشوں کا احساس ہو اور وہ ان کو پورا کرے۔“

لیکن خود کیلئے کیلئے ہی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ بعض لوگوں کی خواہشیں پیست و مبتذل ہی ہوتی ہیں ان کی زندگی کسی نصب العین کے مطابق نہیں ہوتی۔ اس لئے مختلف لذتوں میں بھٹے برسے کی تیز ہونا چاہئے۔ حکومت سے جس خیال کی طرف ذہن سفل ہوتا ہے اس کو انفرادی زندگی پر متعلق کرتے ہوئے افلاطون کہتا ہے کہ انسان کا وجود ایک پیچیدہ خستہ ہے اس میں شریف و رذیل ہر طرح کی تحرکیں ہوتی ہیں اس کو قابو میں رکھتی ہے، اگر وہ ہدایت کو اس طرح سے بے لگام چھوڑ دے کہ وہ اس کی فطرت عقلی کو بالکل و بادیں تو کیا وہ عمدہ انتخاب کر سکتا ہے۔

”کیا شریف و دہش نہیں ہوتا جو اہمیت کو انسانیت کے تابع رکھتا ہے۔ کیا رذیل و دہش نہیں ہوتا جو انسانیت کو اہمیت کے تابع رکھتا ہے؟ وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو میری رائے کا کچھ بھی پاس ہو تو وہ انکار نہ کر سکے گا لیکن اگر وہ اس کو تسلیم کر لے تو ہم اس سے ایک سوال کریں گے وہ یہ کہ اگر کسی شخص کو دولت میں شریک ہو دی جائے کہ وہ اپنی فطرت کے بہترین اور شریف ترین حصہ کو اس کے بدترین حصہ کے تابع کر دے تو اس کو اس دولت سے کیا نفع ہوگا۔ یہ تصور کون کر سکتا ہے کہ ایک شخص اپنے لڑکے یا لڑکی کو روپیہ کی خاطر کسی بہت ہی بد مزاج اور شریر آدمی کے ہاتھ بیچ کر نفع میں رہ سکتا ہے گو اس کی بہت ہی بڑی رقم ملی ہو۔ اور کیا وہ شخص نہایت ہی بد بخت نہ ہوگا جو اپنے بہترین اور مقدس وجود کو بدترین اور

سفی ترین وجود کے ہاتھ بیچ ڈالے گا۔ اقبال نے تو گلوبند اپنے شوہر کی جان کی قیمت میں لیا تھا، لیکن یہ تو ایسی رشوت لے رہا ہے جو اس سے بھی زیادہ تباہی کا باعث ہوگی۔“

لذت کے لئے ایک گریہ تھوڑی دیر کے لئے شریف و ذلیل کے مسئلہ سے قطع نظر بھی کر لیں۔ دیکھیں کہ یہ تسلیم کر لیں کہ زندگی کا مقصد لذت ہے یا ایسا لفظ دیگو یہ مان لیا جائے کہ درست معنی میں نہیں اور اگر کسی شخص کو خیر علی کی جستجو ہو تو وہ اس دشوار طریقہ کو چھوڑ کر ولی آسان طریقہ اختیار کرے تو بھی ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس امر کا فیصلہ کس قسم کی ذلت قابل ترجیح ہے فیصلہ کرنے والے کی سیرت پر مبنی ہوگا۔

”ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ انسان میں قسم کے ہوتے ہیں اول وہ لوگ جو حکمت کو دوست رکھتے ہیں دوسرے وہ لوگ جو مہرت کو دوست رکھتے ہیں تیسرے وہ لوگ جو مال و دولت کو دوست رکھتے ہیں۔ اسی اعتبار سے میں قسمیں لڈیں ہوتی ہیں۔ چون میںوں قسم کے لوگوں کی مقصود ہوں گی۔ اب میں میںوں میں سے کسی ایک گروہ کے آدمی سے پوچھا جائے کہ سب سے زیادہ لذت بخش زندگی کونسی ہے تو وہ اپنے طرز زندگی کی تعریف کرے گا اور دوسروں کی مذمت کرے گا۔ زر پرست سونے چاندی کے محسوس فوائد کا شہرت و علم کے ناکارہ پن سے مقابلہ کرے گا۔ شہرت پرست یہ کہے گا کہ لذت و دولت عامیانہ سے اور لذت علم بھی باعزت و شہرت کے پیچھے رہے اب اگر یہ دریافت کیا جائے کہ آیا خیال صحیح ہے کہ لذت و شہرت کے جاننے کے مقابلہ میں اور لذتوں کی کوئی حقیقت نہیں سمجھتا، اور صداقت کا علم اور اس کی تلاش دراصل معراج لذت ہے کیونکہ دیگر لذتوں کو فلسفی ضروری دنا گزیر کہہ کر مالدیتا ہے جس سے اس کی یہ مراد ہوتی ہے کہ اگر ان کی کوئی ضرورت نہ ہو تو وہ ان کو ترک کر دیتا تو اس کا یہ جواب ملے گا کہ اس میں ذرا شک نہیں جو حکم ہر طبقہ کی لذت و زندگی اس وقت معرض بحث میں ہے اور یہ سوال نہیں ہے کہ ان میں سب سے بہتر یا بالاتر کون ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ سب سے

زیادہ لذت بخش اور سب سے کم المناک کون ہے اس لئے دریافت طلب ہے کہ اس آخر الذکر غصے کا اندازہ کیسے ہو لیکن بالفرض اس سوال کا شافی جواب نہ مل سکے تو اب یہ سوال پس ہوا گا کہ معیار کیا ہونا چاہیے کیا تجربہ عقل حکمت سے بہتر کوئی معیار ہو سکتا ہے ؟ ظاہر ہے کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اگر دولت و سود سے ہی معیار ہے تو زر پرست تو کچھ کہتا ہے وہ صحیح ہو گا۔ اگر عزت و شہرت کا مہرانی اور شجاعت یہ چیزیں معیار ہوں تو شہرت پسندانہ قناعت کا فیصلہ بہترین ہو گا لیکن چونکہ فیصلہ تجربہ عقل کے ہاتھ میں ہے اس لئے ظاہر ہے کہ حقیقی لذتیں وہی ہوں گی جن کو عقل حکمت لذت تسلیم کرتی ہیں۔

اگر لذت ہی کو ہم خیر کہیں تو بھی ہم کو اس سے لئے ایک معیار کی ضرورت ہوگی یہ معیار صرف حکمت کے اندر دستیاب ہو سکے گا۔ اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ حکمت ہی کا نام خیر ہے لیکن محض علمی کمال بھی خیر نہیں کیونکہ احساس کے بغیر عقلی زندگی بھی اکی طرح سے انسانی زندگی نہیں کہلا سکتی جس طرح کہ سب کی زندگی اس لئے انسانی نہیں کہی جا سکتی کہ اس میں گوا احساس ہوتا ہے لیکن عقل نہیں ہوتی افلاکوں کے نزدیک فرد کی زندگی کا معیار یہ ہے کہ وہ علوم و فنون و حسن کی خالص لذت کا ذوق رکھتا ہو اور اس کی لذتیں حکمت اور نظم و ترتیب کے تابع ہوں۔

نظریہ سعادت | ارسطو کا تصور خیر بھی سو نا ایسا ہی ہے۔ اس کے نزدیک خیر اس میں ہے کہ انسان کی توہین پوری طرح برتری کریں اور اس کی زندگی خوشحال اور منظم بنائیں۔ ارسطو کہتا ہے کہ "اگر اصل خیر کو دریافت کرنا ہو تو ایسی غایت کی تلاش کرنا چاہئے جس کو لوگ مقصود بالذات سمجھتے ہوں اور بھی کسی اور غایت کا وسیلہ نہ خیال کرتے ہوں۔ اس مقصود اصلی کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے "سعادت یا مسرت" سب سے زیادہ عام اصطلاح ہے کیونکہ ہم غایت کو محض غایت ہی کے لئے چاہتے ہیں۔ کسی اور غرض کے لئے نہیں چاہتے۔ سعادت کی اصل کیا ہے ؟ ارسطو کے

نزدیک اس کا پتہ مقصد انسانی کے معلوم ہونے پر لگ سکتا ہے۔ تغذیہ و تہنیه انسانی زندگی کا مقصد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ تو نباتات میں بھی ہوتا ہے۔ احساس میں انسان و حیوان شریک ہیں لہذا انسان کا خاص مقصد اس کی فطرت عقلی کے اندر مل سکتا ہے۔ پس انسان کی خیر و فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنی قوتوں کو ان کے موقع و محل پر استعمال کرے۔ خارجی اسباب بھی مفید ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اس قسم کی کائنات غایت کے لئے معین ہو سکتے ہیں۔ لذت بھی مفید ہے کیونکہ اس سے افعال کا اتمام ہوتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ زندگی کو مکمل کرتی ہے اور زندگی کی تکمیل ہی انسان کی اصل خواہش ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ لذت کی نفسہ غایت نہیں بلکہ غایت کے لئے وسیلہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر انسان سے یہ کہا جائے کہ تم کو مدت العمر کے لئے وہ دیکھیاں میری ہوں گی جو بچوں کو نصیب ہوتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ تمھاری عقل بھی تمام عمر بچوں کی کی رہے گی تو غالباً اس لذت کو کوئی پسند نہ کرے گا۔

نظریہ توازن یا اعتدال حکمت کی اصل اہمیت ارسطو کے نظریہ فضیلت میں توسط کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ جگہ کسی قدر مبہم ہے کیونکہ ارسطو کی تحریر کے بعض حصوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو انتہائی حالتوں کے مابین یہ صرف ایک درمیانی حالت ہوتی ہے گویا احساس و عمل کے لئے ایک درمیانی مقدار کا نام توسط یا اعتدال ہے۔ لیکن اس میں بھی روزی و تناسب کا قدیم خیال مضمر ہوتا ہے کیونکہ اعتدال اس کو کہتے ہیں جو انسان کے لئے عمل سلیم تجویز کرتی ہے۔ ہر شخص حالت اعتدال کو معلوم نہیں کر سکتا اس کو صرف وہی شخص معلوم کر سکتا ہے جس کو ضروری علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے سب سے افضل حکمت ہے جس سے صحیح معیار عمل معلوم ہو سکتا ہے۔

آخر میں اس امر کی تشریح کہ حکمت عین فضیلت ہے۔ متاخرین فلاسفہ یونان کے تین گروہوں کے مبادیوں سے ہوتی ہے یعنی ارتیا بیدایہ و حوریہ اور رواقیہ کے نصب العینوں سے۔ ارتیا بیدایہ کے

نزدیک حکیم وہ ہے جو ایسے امور میں جہاں فیصلہ کرنا دشوار ہو کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔
 ایہ قریہ کے نزدیک حکیم وہ ہے جو لذتوں میں سب سے عمدہ سب سے قیمتی
 و دائمی لذت کو اختیار کرتا ہے۔ رواقیہ کے یہاں حکیم و عظیم وہ ہے جو
 اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے لیکن ہر حالت میں نصب العینوں کا اظہار
 حکیم ہی سے کیا جاتا ہے۔

انسان و فطرت | اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ یونان کا آغاز اس سے ہوا
 تھا کہ معاشرت کے ہر قانون و معیار کو علم کی روشنی میں
 جاننا چاہئے۔ لیکن جاننے کے بعد اس کو معاشرتی اور اخلاقی نظام
 میں ایک گہری اہمیت اور اعلیٰ درجہ کی صداقت ملی۔ اس کی مزید تفتیش
 عقل کی مدد سے کی گئی اور عقل نے فوری و عارضی خیر سے دائمی و مستقل خیر کی
 طرف رہنمائی کی افلاطون کہتا ہے کہ عقل زندگی و معاشرت کے سچی واقعات
 ہی معلوم کر کے خاموش نہیں رہ سکتی جس شخص کو اپنا مقصد حیات معلوم ہو جاتا
 ہے اور جو اس کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو اس کی قوتوں کا کامل
 نشو و نما اس کے ماحول نظر کو اور بھی وسیع کرتا ہے چونکہ انفرادی طور پر اس
 کی زندگی ایک بڑے عالم کی ترقی کا جز ہے جس کی قوتیں اس کو متاثر کرتی ہیں۔
 اس کی طاقتوں کو محدود اور اس کے امکانات کو تنجیم کرتی ہیں تو صرف یہی
 ضروری نہیں ہوتا کہ انسان اپنی زندگی کے مقصد و غایت کا مطالعہ کرے بلکہ
 کائنات کے مقصد و غایت کا بھی مطالعہ کرے انسان خیر و فلاح اس امر کا طالب
 ہے کہ انسان اس بڑی خیر کو بھی معلوم کرے جو صحیح معنی میں خیر ہے یہ خیر کامل ہی فی الواقع
 کائنات کی اہل روح اور ہی خدا ہے۔ افلاطون خیر اور خدا کو اکثر مرادف الفاظ کی
 طرح استعمال کرتا ہے۔

یوں یونانی جس فطرت کی تلاش میں تھے اس کا عمیق ترین مفہوم معلوم ہو جاتا
 ہے۔ اور یہ مفہوم اس قدیم مطالبہ کو کہ انسانی زندگی اور یہی قوتوں کے مابین
 اتحاد ہونا چاہئے یعنی پہناتا ہے۔ بعد میں رواقیہ کا یہ اصول کہ فطرت کی
 اتباع کرو اس مفہوم کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ یونانی علوم کی مستند تصانیف

نے نہایت ہی وضاحت کے ساتھ اس امر کو ثابت کر دیا تھا کہ تصور فطرت ایک
نظام قانون ہے، کائنات میں کوئی شے خلاف عقل نہیں ہے۔ انسان سب سے زیادہ
مستقل ہے اس لئے اس کو عالم کے ساتھ ایک خاص عقل ہے۔ لہذا اتباع فطرت
کے معنی یہ ہیں کہ انسان فطرت کے جاری و ساری قانون کا علم حاصل کرے اور
اس کے آگے رضا بقضا سر تسلیم خم کرے۔

”اے کائنات جو کچھ تیرے نظم و ترتیب کے مطابق ہے وہ میرے جذبات
و حساسات کے بھی موافق ہے تیرے موسم جن چیزوں کو پیدا کرتے ہیں وہ سب کی
کی سب میرے لئے بمنزلہ اشارے کے ہیں“

(۶) تصور نصب العین

تصوری و دینی کا تقابل | یونانی فلسفہ کی ان دو منزلوں نے جن کا ہم مختصراً ذکر کر آئے
ہیں حکومت و فرد اور خیر و فطرت کے خیالات میں از سر نو
تطابق ہی پیدا نہیں کیا، بلکہ قدیم خیالات کی ترویج اور نئے تغیرات کے
قائم ہونے سے اخلاقی زندگی کی ایک نئی خصوصیت بھی واضح ہو گئی جو صحیح
اخلاقی شعور کی اصل بنیاد ہے یعنی دائمی و تصوری کا تقابل ہم یہ پہلے بیان
کر چکے ہیں کہ انفرادی اغراض اور سیاسی نظامات کے تضادم کے تو عمومی
اور مطلق کے مطلوب مانہ عقل نے خصوصاً افلاطون و ارسطو کو اس امر کے تسلیم
کرنے پر مجبور کیا کہ درحقیقت حکومت سے وہ اغراض و مقاصد پورے نہیں
ہوتے جو ایک اجتماعی نظام سے پورے ہونے چاہئیں۔ اس لئے افلاطون
و ارسطو دو ذیل حکومت کی ایسی تصویریں کھینچتے ہیں جس سے انسانی ترقی کا مقصد
کمال طور پر پورا ہو سکے علیٰ ہذا انفرادی زندگی کے یہ دو ذیل تعقل کہ انسان کی
اعلیٰ قوتوں کا نشو و نما ہونا چاہئے اور تضادم اغراض اور خواہشوں کے
جا بچنے کے لئے کوئی معیار ہونا چاہئے ایک نئے تعقل کی تلاش کا باعث

ہوتے ہیں جس میں صرف موجودہ معیاروں ہی کو نہیں بلکہ زیرِ تحقق غرض کے منتہا

کو بھی شامل ہونا چاہئے۔
نصب العین اور واقعی افلاطون اس نقل میں مختلف قسم کے اوصاف اور خواہشیں جمع
کر دیتا ہے اور خاص یونانی انداز میں وہ اپنے نصب العین
کے نقل کی ستین و جسم شکل پسند کر دیتا ہے۔ یہ معیاری

خیر تا پایہ ارجہا بات کے تلامذہ اور بے سود نیم ہمیدہ خیروں کے غیر متحقق
عمل کے مقابلہ میں ابدی اور غیر متغیر ہوتا ہے۔ انسانی نہیں بلکہ آسمانی خیر
ہوتی ہے۔ ان جزوی اور غیر مکمل خیروں کے مقابلہ میں جن کو اونا و آدم
محبوب رکھتی ہے یہ عام و کلی خیر ہوتی ہے اور ہر شخص کے لئے ہر مقام پر اور
ہمیشہ خیر ہی ہوتی ہے اس نقل کی ایک موزوں مثال قائم کرنے میں افلاطون
کو اریقوسی اور فیثاغوری اہمنوں کے مذہبی تعلقات سے بہت مدد ملی کیونکہ
یہ لوگ روح کو جسم سے متحدہ مانتے تھے اور اس امر پر بھی بہت زور دیتے
تھے کہ یہ جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی زندہ رہے گی۔ افلاطون کہتا ہے کہ
روح کو اپنی گذشتہ زندگی میں حسن و صداقت دینی کے ایسے تجربے ہوئے
جن کی زندگی میں کوئی صحیح نظیر نہیں ملتی چونکہ وہ باتیں جن کو یہ پہلی زندگی میں
دیکھ چکے ہیں اس کو یاد پڑتی ہیں اس لئے اس کو اس دنیا کی خوبیاں
محبوب و اور ناقص معلوم ہوتی ہیں اور یہ نفس غضبی سے پردہ اکر کے خدا سے
جا ملنے کی آرزو مند رہتی ہے۔ میاری یا نسوری اور واقعی کے تقابل کا
یہ خیال جس کو افلاطون اپنی نفس تصانیف میں تقابل روح و جسم کی صورت
میں لکھتا ہے رواقیہ اور بعد کے افلاطونی مذاہب میں جا کر نہایت قوی
ہو جاتا ہے اور ثنویت و مرتاضیت کی بنیاد بن جاتا ہے۔ جولائی و قرون وسطی
کی اخلاقیات میں ملتی ہے۔

اخلاقیاتی اہمیت واقعی و معیاری کا اخلاقیاتی تقابل جسم و روح یا ثبات و
متغیر کے مابعد الطبیعیاتی تقابل کی شکل میں بدل جاتا ہے
اس تقابل کا اصلی خیال بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ یہ ایک محسوس شکل میں ہر اخلاقی

حکم کی خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے یعنی اس سے صرف یہ ہی نہیں معلوم ہوتا کہ کسی فعل کی ایک میار کے اوپر کیونکر جانچ کی جاسکتی ہے بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس جانچ کا معیار کیونکر قائم کر سکتے ہیں، خود ارسطو جس کے متعلق عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ وہ محض موجودہ حالت کو بیان کرتا ہے اور اس حالت کی تصویر نہیں کھینچتا کہ کیا ہونا چاہیے، معیار و نصب العین کی اہمیت پر کچھ کم زور نہیں دیتا۔ واقعہ تو یہ ہے اس کا فکر: نظر کو مدنی فضائل سے علیحدہ کر دینا ایسا واقعہ ہے جس کو فردن دسٹی کا کلیسا نظریہ کی کو نصب العین بنانے کے لئے استعمال کرتا ہے افلاطون کی طرح ارسطو کا بھی یہ خیال ہے کہ انسانی فطرت میں معیار و نصب العین ایک لازمی عنصر ہے۔

”بائیں ہرے بجائے اس کے کہ ہم ان لوگوں کی نصیحتیں جو یہ کہتے ہیں کہ تم کو فانی انسان ہونے کی مصیبت سے یہ تنہی نہیں کہ انسانی حادثات چیزوں سے اپنے خیالات کو بلند کر دو ہم کو اپنے حادثات و فانی ہونے کے جامہ کو اتار دینا چاہیے اور اس امر کی کوشش کرنی چاہیے کہ ہماری اعلیٰ قوتیں عمل کریں کیونکہ گو یہ ہماری ذات کا بہت ہی ٹھوڑا سا جز ہوں لیکن باعتبار قوت و اہمیت کے یہ ہمارے باقی تمام وجود سے کہیں زیادہ بڑی ہیں۔“

(۷) تعقل ذات سیرت و ذمہ داری

شعرا
انفرادی توانمشوں کے شدید مقابلہ، انفرادی اغراض کے تقادوم فرد و حکومت کی مخالفت اور فطرت انفرادی کے تعقل کے عمیق پر جانے سے ایک نہایت ہی اہم تعقل پیدا ہوا جس نے فکری حیات اخلاقی کو نہایت ہی ترقی دی اور یہ تعقل اخلاقی شخصیت اور اخلاقی سیرت و اخلاقی ذمہ داری کا محض تقاضا۔ اس تعقل کے نشوونما کا پتہ ہم کو

شعرا و فلاسفہ دونوں کے یہاں لگتا ہے۔ ایک فلسفے نے انسانوں کے مقابلہ میں دیوتا رکھے جن کے قوانین کا ان کو تابع بنایا، لیکن انسانی سیرت یا شعور ہی عزیمت کا بالکل اظہار نہ کیا سفو گلینز اس صورت حال کو ایک حد تک انسانی سیرت کے میدان میں لایا اگرچہ اس کے یہاں بھی تقدیر اور اس کی مجبوریوں کا عنصر غالب تھا پور میڈیز انسانی جذبات اور انسانی سیرت کو بالکل واضح کر دیتا ہے قوت قلب یعنی وہ جذبہ جس کی بنا پر ہم صحاب کو خندہ پیشانی اور موت کو ناگمانہ بشارت کے ساتھ گوارہ کر لیتے ہیں اس کے مردوں ہی میں نہیں بلکہ اس کی عورتوں میں بھی نظر آتی ہے پولکینا سیڈ یا فیڈرا ایجناسے ذات کا وہ شعور نظر آتا ہے جو روائیہ کی سنگرانہ برداشت میں اور بھی ترقی کر جاتا ہے خاص اخلاقی سلسلوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو محرکات انسانی عمل کے لئے تسلیم کئے جاتے ہیں اور جو خیالات انسانی سیرت کے تعلق قائم کئے جاتے ہیں ان میں شخصیت کو روز بروز زیادہ تسلیم کیا جاتا ہے قدیم اخلاقی شعرا کے یہاں ضمیر سمس اور آئیڈوس کا مرکب تھا سمس خدا کی پاداش کا ایک خارجی قانس تھا۔ آئیڈوس مام رائے کے احترام اور عبودیت کے اقتدار کے مساوی تھا لیکن حزیہ نویوں کے یہاں ہم کو نسبت بہرے نقل شخصیت کا پتہ چلتا ہے۔ نویوس انسانوں پر خواب میں جو تکالیف نازل کرتا ہے ممکن ہے وہ ان پر غور کر کے اپنے عمل کی اصلاح کر لیں نو پوئیس سفو گلینز میں کہتا ہے کہ

”جب انسان اپنی شخصیت کو ترک کر کے ایسی باتیں کرتا ہے جو اس کے شایاں نہیں ہوتیں تو پھر اس کے تمام اعمال و افعال محض فضول ہوتے ہیں اور غلو کیٹیئر جواب دیتا ہے کہ

”لڑکے مجھے قسم سے سب دیوتاؤں کی مجھ پر رحم کر اور مجھے فریب دیکھو

یعنی ذات کو نہ مسندہ مت کرتے سفو گلینز کا کل ڈرامہ ایٹنی گنی محض سیاسی احکام اور اعلیٰ قوانین (جو محترم قوانین ہونے کی بنیاد پر الواقع فرض ہو جاتے ہیں) کے اعتبار کے مابین ایک شکست ہے

"میں جانتا ہوں کہ میں ان لوگوں کو خوش کرتا ہوں جن کو مجھے خوش

کرنا چاہیے۔

افلاطون

جس طرح سے میاں کا نقل قائم کرتے وقت افلاطون کو مذہبی خیالات سے مدد ملی تھی اسی طرح سے اخلاقی حکم و اخلاقی سیرت کے نقل کو واضح صورت میں مرتب کرتے وقت بھی مذہبی خیالات ہی کام آئے۔ افلاطون کے نزدیک موت کے بعد انسان کی روح اپنے حسن و جمال مرتبہ و قوت دولت عزت کی تمام خارجی اراشوں سے سحر ہو جاتی ہے۔ یہی انسان کی وہ حقیقی برہمنہ ذات یا شخصیت ہوتی ہے جو قیامت کے دن اعظم الحاکمین کے دربار میں اپنی جزا و سزا کا فیصلہ سننے کے لئے کھڑی ہوتی ہے۔ اس جزا و سزا کی نوعیت ہی سے شخصیت کے عین نقل اور اخلاقی سیرت کی اصل ماہیت کا پتہ لگتا ہے۔ ظلم و بے انصافی کی حقیقی سزا کوئی خارجی تکلیف نہیں ہوتی، بلکہ اس کی سزا یہی ہے کہ ظالم و بے انصاف بد معاش و دنی ہو جاتے ہیں۔ ان کو بے انصافی کی سزا معلوم نہیں ہے، حالانکہ اسی کا جاننا ان کے لئے سب سے زیادہ ضروری ہے۔ ظلم و بے انصافی کی سزا جیسا کہ ان کا خیال ہے موت اور تازیانے نہیں ہیں، کیونکہ اس پاداش سے بعض اوقات اٹھارہ پچ جاتے ہیں بلکہ اس کی سزا تو ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی بچ نہیں سکتا۔

تجیو ڈرس۔ وہ کیا ہے؟

سقراط۔ ہمارے سامنے نظرت کے دو نمونے ہیں۔ ایک تو دیندار و مساوت مند، دوسرا بے دین و بد بخت ہے اور لوگ اپنی ہو تو فنی و حماقت سے اس امر کو محسوس نہیں کرتے کہ اپنی بد افالیوں کی بنا پر یہ ایک کے مشابہ اور دوسرے سے مختلف ہوتے جاتے ہیں ان کی سزا یہی ہوتی ہے کہ ایسی زندگی گزارتے ہیں جو اس نمونہ کے مشابہ ہوتی ہے جس سے ان کے افعال مشابہ ہوتے ہیں۔

رداتیہ

نقل قمیہ کا اظہار پورے طور سے رد اقبہ کرتے ہیں۔ سیکس اور اپلیتوس اس امر کا بار بار اعادہ کرتے ہیں کہ خارجی فیصلوں کی نسبت ضمیر زیادہ اہمیت رکھتا ہے اس کے فیصلہ سے انسان کسی طرح

بچ ہی نہیں سکتا۔ آدم اسمتھ نے پیدائش ضمیر کے بیان میں جس میری منزل کا ذکر کیا ہے وہ وہی ہے جو ان مختلف تھابت میں نظر آ رہا ہے انسان جو اپنے اپنے فریضہ کو اپنے اپنا ہے جس کے فیصلوں قوانین و رسوم عزت و نیکنامی کے دستورِ عمل و پوتاؤں کے مذہبی احکام سے ملایم کیا کرتا تھا اب پھر دیوتاؤں اور قوانین و رواج و ائستہ ارجی میں زندگی کا صحیح قانون محسوس کرنے لگا ہے لیکن اب یہ ذات و شخصیت کا قانون ہے۔ انفرادی ذات و شخصیت کا نہیں بلکہ ایسی شخصیت کا جس میں انسانی اور لافانی عناصر جمع ہیں۔ فرد اجتماعی ہو چکا ہے اور اپنے کو ایسا ہی تسلیم بھی کر لیا ہے۔ مذہبی اجتماعی دنیا کی فیصلے اب ایسے احکام ہو گئے ہیں جن کو خود اس کی ذات اپنے اوپر عاید کرتی ہے۔ فرض نے دینی اس شے سے جو رومی و ضروری ہے (ایک متعین اخلاقی تقاضا کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔

باب

۹۹۹ چہرہ

جدید مغربی دنیا کی اخلاقی زندگی ایک اعتبار سے عبرتی، یونانی
 ودلوں کی اخلاقی زندگی سے مختلف ہے۔ عبرانی یونانی پیش رو تھے ان کے
 رہبروں کو نئے خیالات سے سابقہ پڑتا تھا جس کی وجہ سے ان کی حکمت
 و مینداری کے نئے تفکرات قائم کرنے نہ تھے تھے۔ اس کے برعکس جدید
 تمدن و انجمن قیامت کو بعض افسوس نہیں و بیار ایسے ملے تو پہلے ہی مقرر ہو چکے
 تھے اور جن کی قدریت کا حال پہلے سے متفق تھا۔ یہ کچھ تو عبرانی یونانی و لاطینی
 ادبیات کے ذریعہ سے پہچنے گئے اور کچھ یونانی قانون اور رومی تمدن کے ذریعہ
 سے لیکن غالباً دوسرے کے نظام سے قدیم میاروں کے جدید دنیا تک پہنچنے کا
 زیادہ تر باعث ہوئے ہیں (۱)۔ رومی حکومت و رومی قانون جو واقعہ کے
 ان تفکرات پر مبنی تھا کہ کل قانون قدرت ہے۔ ہر نام میں ایک کی ہر گز
 حکومت ہونی چاہئے جو ہر نام کے عام خلیفہ ہو۔ اس کے بعد جدید مغربی دنیا
 کو اس سے حکومت و حقوق کی بنیاد نہیں ملی بلکہ اس کا اثر اقتدار و عدالت
 کے تصورات قائم کرنے میں ہمیشہ ان کا رہبر و معین رہا ہے۔ (۲) مذہب عیسوی
 کے گروں اور خاندانوں کے احکام و مبادیات حیانات و معتقدات میں عمل کے لئے
 معیارات و محرکات کا ایف و قوائے کا ایک بنیاد ہی موثر نظام موجود تھا یہ

چیزیں محض عبرانی اناٹل بھی نہ تھیں بلکہ ان میں قدیم تعلیم و کردار کے ساتھ فلسفہ و سیاست کے یونانی و رومی تصورات مخلوط تھے۔ جب البانیوں نے سلطنت کو فتح کیا تو انھوں نے بہت کچھ اس کے مذہب و عوائد کو بھی قبول کر لیا۔ اس لئے جدید تمدن کی طرح جدید اخلاقیات میں بھی عبرانی یونانی و رومی دامانی زندگی کے اثرات مجتمع نظر آتے ہیں۔ اس میں وہ تقومات بھی نظر آتے ہیں جو علمی صنعتی و سیاسی ترقی کی بنا پر پیدا ہو گئے ہیں جن پر پچھلے ایسے موروثی معیاروں کے ساتھ ساتھ جیسے کہ "شریف آدمی کی عزت" موجودہ زمانہ میں کاروباری و دانشداری کا معیار اور مرد و عورتوں کا نصب العین یعنی طبقہ دارانتسا و بھی ملتا ہے ہم امرائی جذبہ رخصت و راحت کے ساتھ ساتھ ناسخی و اجتماعی انصاف کے مہموری معیار بھی رکھتے ہیں۔ مذہب عیسوی کے اس خیال کے ساتھ ساتھ کہ مرد و عورت مساوی حیثیت رکھتے ہیں یہ خیال بھی نظر آتا ہے کہ عورت کی عصمت و عفت بہت اہمیت رکھتی ہے اس کے مقابل میں مرد کی عصمت عشر مشیر بھی اہمیت نہیں رکھتی۔ ایثار و قربانی کے نصب العین کے ساتھ ساتھ ایک نصب العین ایسا بھی ملتا ہے جس کی رو سے کاسافی خیر ہے، ہم اس بوقلموں شیدہ کے تمام تاروں کو تو علیحدہ نہیں کر سکتے لیکن کچھ ایسی خصوصیات کا پتہ لگ سکتا ہے جن سے اس ارتقا کے بعض عام اصول معلوم ہو جائیں گے۔ پہلے ہم قرون وسطی کے عام خیالات اور روش کو بیان کرتے ہیں اس کے بعد ان تین راستوں کا ذکر کریں گے جن سے گزر کر انفرادیت زمانہ حال کے اخلاقی شعور تک پہنچتی ہے۔

(۱) قرون وسطی کے نصب العین

قرون وسطی کا طرز زندگی کچھ تو المانی قبائل کی خصوصیات یعنی ان کی وحشیانہ شجاعت و بہادری ان کی قبائلی اور گروہی تنظیمات ان کے عوائد

درہوم سے شہین ہوا اور کچھ کلیسا کے سیارات سے۔ یہ دونوں مال باہم بالکل مختلف تھے اور ان کے اثرات زندگی کے ہر شعبہ میں نظر آتے تھے۔

”ایسے زرہ پوش فوابوں کے ساتھ جن کا پیشہ لڑائی تھا اور جن کی روح صرف حریف سے مقابلہ کرنے ہی میں حلقہ پڑتی تھی ہم کو ایسے لوگ نظر آتے ہیں جن کا مقصد میں پیشہ ظلم و جبر کو نظم و ضبط قرار دیتا ہے جن ممالک میں ظلم و تشدد بالکل عام ہے ان میں ایک تنہا زائستہ ہاتھ میں لائی لے اور لباس پر زائستہ و نشان لگائے بالکل غیر مسلح امن و امان کے ساتھ گزر جاتا ہے۔ جن قوموں کی دیواروں کے نیچے فوئیرز لڑائیاں ہوتی ہیں ان کے مقابل ہی گر۔ جے اور خانقاہیں بھی نظر آتی ہیں جن کے حدود میں امن و امان کا دور دورہ ہوتا ہے اور ظلم و تشدد کو سزا سے کم نہیں خیال کیا جاتا۔“ ٹائٹوس سرپس زائستہ کے پاک میتوں سے وہ تصادم خوب ظاہر ہوتا ہے جو قرون وسطیٰ کی جماعت میں ایک طرف جذبات کے وسیع سلسلہ اور دوسری طرف مذہبی ضوابط اور معیاروں کے مابین ہوا کرتا تھا۔

گردہی اور طبقاتی معیار قدیم جرمن اور کیلٹ اقوام میں بالعموم قبائلی نظام پر مبنی تھا ان میں بھی وہی اجتماعی نصب العین اور گردہی فضائل رائج تھے

جو دیگر آریہ اقوام کے اندر موجود تھے، البتہ جرمنوں کی فوجیات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے کہ ان لوگوں میں شجاعت و بہادری اور منتظم ہونے کی عمدہ قابلیت پائی جاتی تھی ان میں گروہ کی وفاداری کا جذبہ بہت قوی تھا اور گروہ قوت و شجاعت کا بہت ہی بلند معیار رکھتا تھا، عورتوں کی عصمت کی ان کے یہاں بہت اہمیت تھی یہ اوصاف خصوصاً قبیلہ اور اس کے سردار کی وفاداری کیلٹ اقوام مثلاً بائسنڈ گان اسکاتلینڈ و آئرلینڈ میں جو سیاسی تقسیم سے متاثر نہیں ہوئے تھے عرصہ تک باقی رہی جس شخص نے سردار اسکاٹ کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہوگا اس کو اس قسم کی طرز زندگی کے محاسن و معایب کا علم ہوگا۔ جدید جمہوریت میں یہ قسم کے مسائل کا باعث ہوتی ہے ان کو جین ایڈلس نے نہایت ہی دلنشین پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ جرمن اقوام ہیں قبائلی اور گردہی نظام کی جگہ طبقاتی نظام نے لی آزاد اور غلام آقا اور نوکر ریس اور کسان

کے مابین ایک واضح حد فاصل قائم ہوئی تو لامبنی اصطلاح شریف (جمل) در ذیل
 (دو لگ) کا اطلاق موزوں طریقہ پر ہونے لگا "اس میں شک نہیں کہ لفظ شریف
 بعض اوقات اس حریف کو سمجھ کر کرنے کے لئے بھی استعمال ہوا ہے جو قبیحہ کے
 اندر ہونا چاہئے لیکن مرکب لفظ شریف آدمی (بٹلمین) میں گر وہی اخلاق کے
 نہایت دلچسپ تعلقات نہ ہر توتے ہیں شریف آدمی کی شرافت کا تعین اس طرز عمل
 سے ہوتا تھا جس کا طبقہ یا جماعت طالب ہوتا تھا خواہ وہ اور کچھ ہو یا نہ ہو۔ مگر
 شریف آدمی کو بزدل نہ ہونا چاہئے، مگر اس کو اپنی شجاعت کا ثبوت دینے
 کے لئے آمادہ رہنا چاہئے، اس کے الفاظ میں ابہام نہ ہونا چاہئے، اس کی
 وجہ صداقت پسندی نہ تھی کیونکہ جب کسی معاملہ میں اختلاف ہوتا تو حقیقت
 تحقیق و تفتیش سے دریافت نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس کا فیصلہ لڑائی سے ہوتا تھا۔
 اس کی وجہ غالباً یہ ہوئی کہ بہم الفاظ سے انسان کی قدر و قیمت کا صحیح انداز
 نہیں ہو سکتا لیکن طبقہ کی خصوصیت اس ہول سے معلوم ہوتی ہے کہ ادنیٰ طبقہ
 کا آدمی اگر توہین کرتا تھا تو اس کا فعل لائق توجہ نہیں ہوتا تھا، فعل سے شریف
 کی عزت و شرافت پر کوئی حرف نہیں آتا تھا۔ نہ ضمنی تعلقات کے لئے اس کا
 کسی ایسے میسر پر پورا اثر نافذ رہی تھا جو ذی عزت (یا دامن) تورت
 کے لئے ناکوزیر تھا۔ دوسروں سے ملنے جلنے میں "ہندیب" جس کا اظہار مقربہ
 اخلاق و آداب میں ہوتا تھا شخصی وقار کی ایک عمدہ عادت خیال کی جاتی تھی۔
 یہ خیال ادنیٰ لوگوں کے ساتھ غیر مہذب گفتگو میں مانع نہ ہوتا تھا اگرچہ اکثر حالتوں
 میں امر کی مرضی کا خیال غالب رہتا تھا۔ شریف آدمی کے اس نصب العین
 کے اخلاقی بن جانے میں صرف اس امر کی ضرورت تھی کہ دوسروں کے ساتھ
 جو سلوک ہو وہ فائدہ مند و درست یا تو قیمت کی بنا پر نہیں بلکہ ذاتی قدر و قیمت
 کی بنا پر ہو اور شہرت و شجاعت کو انسانی زندگی سے زیادہ قیمتی نہ خیال کیا
 جائے یہ کسی ایک حد تک پوری تو ہو گئی ہے تاہم قدیم نقل کے بہت سے آثار
 تا حال باقی ہیں۔

کلیسا کا نصب العین | کلیسا جس قسم کی زنہ گی کا معیار پیش کرتا تھا اس میں دو ایسے

عنصر موجود تھے جن میں باہم بہت ہی سخت تقابل تھا۔ اس قسم کے عناصر اکثر مذاہب میں ہوتے ہیں اور غالباً ان کا بونا ضروری ہے کیونکہ ایک طرف تو روحانی مذہب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان خدا کے مقابلہ میں محدود و کمزور اور گنہگار ہے اس لئے اس کے دل میں عاجزی اور بندگی ہونی چاہئے۔ دوسری طرف خدا کی اولاد ہونے کی بنا پر اس میں ایک طرح کی الوہیت اور غیر محدود و قدر و منزلت ہوتی ہے۔ ایک طرف تو روحانی زندگی کو اس دنیا سے تعلق نہیں ہے اس لئے اگر روحانی زندگی کی تلاش مقصود ہے تو اس دنیا کی لذات و خواہشات سے کنارہ کش ہو جانا چاہئے۔ دوسری طرف اگر خدائی الواقع الحماکین ہے تو یہ دنیا بھی اس کی حکومت کے ماتحت ہوگی۔ دونوں وسطی کے خیال کے مطابق ترک دنیا اور عجز و انکسار کا شوق افراد سے تھا۔ عظمت و اقتدار کلیسا کا حصہ تھا۔ اخلاقی نقطہ نظر سے یہ تقسیم ایک حد تک گروہی اخلاق کے مشابہ تھی کیونکہ یہ افراد کے مرتبہ کو گھٹائی اور جماعت کے مرتبہ کو بڑھاتی ہے۔ زہد و خاکساری مذہبی طبقہ کی قوت کے ساتھ ساتھ ہیں۔ انفرادی افلاس اور کلیسا کی دولت مندی انفرادی کمزوری و تابعداری اور کلیسا کی غیری و قوت و اقتدار سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ کلیسا خدائی اور رومی سلطنت دونوں کا قائم مقام ہے۔ عاجزی کی انتہائی شکل زایدانہ خاتقاہ نشینی میں ملتی ہے جس میں فقر اور عفت و اطاعت کا لوگ عہد کر لیتے تھے اس کا اظہار فنون لطیفہ میں بھی ہوتا تھا کیونکہ اب اولیاء کی تصویریں افراد نہیں بلکہ اخلاق کے نمونوں کی مشیت سے مندرج روایت کے بموجب بنائی جاتی تھیں۔ ان کی دہائی شکلوں سے کلیسا کا معیار زندگی ظاہر ہوتا تھا یہی عاجزی علمی طبقہ میں بھی نظر آتی تھی کیونکہ اس میں بھی عقل پر مذہب کو ترجیح دی جاتی تھی اور راہب خدائی اللہ ہو کے انفرادی ترک دنیا کا ایک اور پہلو ظاہر کرتے تھے۔ خیرات کی بھی جس سے کلیسا نے زمانہ کے خداوند کے کرم کرنے کی کوشش کی تھی ایسی صورت ہوئی تھی جس سے خیرات لینے والوں کی حاجتمندی کے بقایا اس کی حسین کا پہلو نکلتا تھا جس مرتبہ زندگی میں افراد کے لئے ایجابی فوائد موجود تھے اس حد تک ان فوائد کا

تعلق غور زندگی بسر کرنے سے نہیں بلکہ اس سکون خاطر اور امداد سے تھا جو کلیسا کی بدولت حاصل ہوتا تھا۔
 زندگی کلیسا میں کلیسا کے لئے اور کلیسا کے ذریعہ سے ہونی چاہیے
 ایسی زندگی جس کو وہ صبح کی دعا کے بعد بابرکت کرتا ہے اور شام کے نغمہ
 کے بعد آرام و سکون بخشتا ہے جس کو وہ اصطلاح کے متواتر مہیبات سے
 تھامے رکھتا ہے یا کنبہوں کا اقرار کر کے بارمصاصی کو کم کرتا ہے منراؤں
 کے ذریعہ سے زندگی کو پاک کرتا ہے غور و فکر اور عبادت کے لئے
 محسوس اشیاء کو پاس سے لاکر عبرت دلاتا ہے۔ اس قسم کی زندگی کو قدون دہی
 کے لوگ صحیح زندگی قرار دیتے تھے۔ بہت سے لوگ اس پر واقفانہ مال
 تھے اور یہ سکون کی زندگی کا یہ معیار تو سب ہی کے نزدیک
 تھا۔

دوسری طرف کلیسا نے نہایت جرات کے ساتھ اس امر کا دعویٰ
 کیا کہ مذہبی جماعت کو یہ حق اور اس کے ذمہ یہ فرض ہے کہ وہ دنیا پر حکومت
 کرے جو اس جدید نظریہ کی مذہبی علامت ہے کہ سیاسی و تجارتی معاملات
 پر ضمیر کو حاوی ہونا چاہیے ایچیزلوس کو یونان لکھتا ہے کہ "زندگی کا کوئی
 شعبہ اقتدار کلیسا کے باہر نہیں" کوئی شخص کھیتوں اور باغوں کا اسی
 وقت مالک ہو سکتا ہے جب یا تو اس کو کلیسا نے یہ چیزیں دیں ہوں یا اس
 کی کسی ماتحت طاقت کی طرف سے ملی ہوں۔ بدین اپنی جائداد کے
 جائز مالک نہیں ہوتے بلکہ وہ اس پر ناجائز قبضہ کر لیتے ہیں۔ کنوسا سے
 روچانی قوت کی دنیاوی طاقت پر فوقیت ظاہر ہوتی تھی۔ پوپ
 بونیفیس ہشتم کے اس فرمان میں نہایت ہی عظیم الشان اخلاقی و سیاسی
 جسارت نظر آتی ہے جس میں وہ یہ کہتا ہے کہ ہم اس امر کا اعلان کرتے
 ہیں کہ انسان پاپائے روم کا ماتحت ہے۔

ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے کلیسا سے مراد اس کے اتباع کا اشتراک تھا، یہ
 محض اپنے پیروں کے مجبور کا نام نہ تھا۔ چونکہ کلیسا ایک لاطینی نظام اور الفاظ و

دنیا میں حضرت مہدی کا جسم تھا اس لئے وہ اپنے متبعین سے مستفید ہونے کے بجائے خود ان کو فائدہ پہنچاتا تھا۔ ان سے قدر و منزلت حاصل ہونے کے بجائے خود ان کو اس سے قدر و منزلت حاصل ہوتی تھی۔ بایں ہمہ یہ کوئی مطلق اعنانِ قوت نہ تھی۔ یہ ان لوگوں کے بواجبات و اتحاد کو ظاہر کر دیتی تھی جنہوں نے شر کی قوتوں سے لڑنے پر کمر باندھ لیا تھا۔

ربیع الشان گر جابر دینداری کے زمانہ کی یاد دھارم قرونِ وسطیٰ کی زندگی کے اس پہلو کی نہایت ہی بوزوں مثال ہیں۔ یہ اب بھی جن شہروں میں ہیں ان پر باعتبار تعمیر اسی طرح سے غالب و حکمران ہیں جس طرح کلیسا اس زمانہ کی زندگی پر حاوی تھا جس میں ان کو تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ اول تو عبادت کرنے والوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کرتے تھے کہ ہاں خدا جیسی عظیم ہستی کے لئے ایسی ہی جگہ بوزوں ہو سکتی ہے۔ دوسرے جب انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ میری روح ایک عظیم الشان قوت سے ملتی ہے تو یہ اس کی روح کے ارتقاع کا باعث ہوتا ہے۔ یہ عبادت کرنے والی جماعت میں مذہب کا احترام پیدا کرتے اور ان کو مشترکہ عبادت کے لئے متحد کر دیتے تھے۔

جدید ترقی کے اصول

حکم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ میں دو قسم کے معیار تھے ایک قسم قبائلی زندگی اور جذبہ جنگجوئی کا نتیجہ تھی۔ دوسری قسم کلیسا کے اثر کا ثمرہ تھی جو مطالبہ ترک دنیا کے ساتھ حکومت کا بھی مدعی تھا۔ تعزات و دونوں قسم کے معیاروں میں ہوئے۔ گروہی اخلاق مہذب اور متہذبن ہو گئے۔ کلیسا کے معیار پر چار طرح اثر پڑے اول تو دنیاوی زندگی کے منافع مثلاً صنعت و حرفت علوم و فنون خاندان اور قوت و دولت نظام اخلاق میں جگہ پانے کے طالب ہوئے۔ دوسرے انسانی اقتدار کے پہلے پہل کو خود مختار بادشاہ مدعی ہوئے۔

اور اس کے بارے میں رفتہ رفتہ عام آزادی اور سیاسی جمہوریت کا نشو و نما ہوا تیسرے
عقل نے اس امر کا دعویٰ کیا کہ زندگی اور رابطہ کے قوانین معلوم کرنا میرا کام
ہے مذہب سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے جو تھے اس طرح اذیت کی قدر و منزلت
چونکہ بڑھ گئی اس لئے خیرات کی قیمت گھٹ گئی۔ اور اجتماعی انصاف کی قیمت
بڑھ گئی۔

اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ مذکورہ بالا خریکات سے مذہبی جذبہ العین
کی واقعی خوبیاں بھی مسموم ہوئیں۔ موجودہ زمانہ کے اخلاق رومانی معیاروں
کو نظر انداز نہیں کرتے بلکہ یہ تو ان سے اس طرح کام لینا چاہتے ہیں جس سے
سارا تجربہ باطنی ہو جائے۔ یہ حالت آزادی میں قانون کو نظر انداز نہیں کرتے
اور نہ فرض کو اس بڑا پر نظر انداز کرتے ہیں کہ اس کا انکشاف عقل کے ذریعہ
سے ہوتا ہے بلکہ یہ انسانی تعلقات میں اخلاقی نظام کو وہ فوقیت دینا
چاہتے ہیں جس کا کیسا محض زبانی دعویٰ کہتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں ہم اس
بات کو نسبت بہتر طریقہ سے سمجھ لیتے ہیں کہ افراد بجائے خود کمال اخلاقی زندگی
تک نہیں پہنچ سکتے ان کو اپنے ارادہ کو ترقی دینے کے مواقع صرف ایسی حالت
میں مہیا آسکتے ہیں جب وہ کسی جماعت اخلاقی کا رکن ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ
افراد کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے اجتماعی ماحول کی اصلاح بھی اسی قدر
ضروری ہے جس میں مرد و عورتیں اور بچے رہتے ہیں جس قدر کہ عمدہ جماعت
کے لئے افراد کی اصلاح ضروری ہے۔ کلیسائی رسالت سے منفرت کا حاصل
ہونا یہی حقیقت تھی جس کی دوسرے الفاظ میں تعبیر دی جاتی تھی۔

جدید اخلاقی شعور کا نشو و نما سمجھانے کے لئے ہم خلافت و اخلاق کی
رسمی تحریرات سے اس قدر کام نہ لیں گے جتنا اور ذرائع پر اعتماد کریں گے
جس لئے لوگ سب سے زیادہ اہم اور حق سمجھتے ہیں اس کا پتہ اس امر سے
لگتا ہے کہ وہ کس شے پر اتنی محنت صرف کرتے ہیں اس شے کے لئے لڑتے
ہیں کس شے کی تلاش میں اپنا خست کا وقت صرف کرتے ہیں اس کا اظہار
اخلاقی نظریات سے بھی ہوتا ہے لیکن ان کے قوانین ان کے علوم و فنون ان کے

مذہب ان کے علمی نظامات سے اس کا نسبت براہ راست مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔
زیادہ عمل پہلو تو اس باب میں بیان کئے جاتے ہیں باقی اثریات باب ۱۲
میں بیان کئے جائیں گے۔

(۳) آغاز انفرادیت میں قدیم و جدید عناصر

پیاری اور نائٹ کے طبقاتی نصب العین اور روحانی خدمت اور
کمزور کی حمایت کے مذہبی نصب العین کا عجیب اختلاط اس زمانہ میں نظر آتا ہے
جو ”شہسوار کی“ کے نام سے مشہور ہے۔ نائٹ اپنی مذہبیت کا ثبوت ترک دنیا
سے نہیں بلکہ ہمسایہ دارانہ کارناموں سے دیتے تھے لیکن ان کی ایوانی یا تو مقدس
تصویر (بیت المقدس جس میں حضرت عیسیٰ مدفون ہیں) کے لئے ہوتی تھی یا
کمزور مظلوم کی حمایت کے لئے ان کو نائٹ بھی اسی طرح سے سمجیدہ اور متمہار نشان
طریقہ پر بنایا جاتا تھا جس طرح راہب کو راہب بنایا جاتا ہے مفسر پیالہ کی
جستجو میں عزت اور خدا کی رضا جوئی یہ دونوں محرک موجود ہوتے تھے
کیولیر بیارڈ جہاں ملک کے جاناہز سپاہیوں میں سے ہے وہاں عدل
والصاف کو بھی سچے دل سے دوست رکھتا ہے علاوہ بریں جن ادبیات
میں یہ نصب العین موجود ہے ان میں محض فوجی کارنامہ اور مذہبی جذبات
ہی نہیں دکھائے گئے ہیں پارلیمنٹ محض کوئی تجربہ نہیں بلکہ وہ سیرت
اور زندگی رکھتا ہے فزینی لکھتا ہے کہ اس اچھے کون انکار کر سکتا ہے کہ
واڈام نے اس شخص کے پیرایہ میں شہسوارانہ زندگی کی ایسی تصویر ہمارے
سامنے پیش کی ہے جس میں انسان بحیات یاب ہوتا ہے آتا ہے اگر شہسوار کی
سپاہیوں کے طبقہ میں کسی مذہب کے انتظامی اثر پھیلا رہی تھی تو فخرائے گروہ
مذہب کو دنیاوی زندگی میں لانے کی کوشش کر رہے تھے سینیٹ ڈائیک
اور سینیٹ فرسٹس کے مذہب کو زاہد تھے عین نالقاہ کے حجرہ میں بند رہنے

کے بجائے پوری قوم میں ایک زندگی کا شوق پیدا کر دینا چاہتے تھے۔ علاوہ بریں
 ڈائیکون نے کلیسا کی تعلیم کی حمایت کے لئے صرف اعتقاد پر اپنا دار و مدار نہیں
 رکھا بلکہ یونانی طریق استدلال اور یونانی فلسفے سے بھی کام لیا۔ قریبیوں نے
 اپنی زائدانہ پرہیزگاری کو رفاہ عام اور خیرات کے کاموں میں صرف کیا یہ دنیا
 کو ترک کرنے کے بجائے دنیا کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ جب تکلف نے اس
 امر کا دعویٰ کیا کہ ہر تعلیم یافتہ کو کتاب مقدس کے بطور خود مطالعہ کرنے کا حق
 حاصل ہے تو اس دعویٰ کے انفرادیت کی طرف ایک گونہ نمایاں تر ترقی ہوئی اور
 تکلف کی تعلیم اور پیرس پلوین کے خیالات دونوں سے اجتماعی انصاف کے مطالبہ
 کا اظہار ہوتا تھا سیاسی دنیا میں سلطنت کی روز افزوں طاقت نے بھی اسی طرح
 سے اپنے لئے کلیسا سے عمدہ ایک مذہبی بنیاد تلاش کی اور خدائی حق کا دعویٰ
 کیا مذہبی سلسلوں کے اثر کی بنا پر شہری زندگی کے دعوے بھی پہلے سے زیادہ
 مسلم ہو گئے۔ انگلستان نے حکومت کو انسان کے جنت سے ملنے کے دیامیں
 آنے کا نتیجہ قرار دیا تھا لیکن اب یہ اخلاقی قدر و قیمت کا دعویٰ کرتی ہے اور اس
 سے اخلاقی قدر و قیمت منسوب ہوتی ہے پہلے تھامس اکوئیس اس کو ایسا نظام
 قرار دیتا ہے جس میں انسان کی ارضی فطرت پائیدار بنائی جاتی ہے اور اس کو
 عالم بالا میں مدارج حاصل کرنے کے لئے تیار کرتی ہے اس کے بعد ڈیوڈ گیم
 کے کہ حکومت کلیسا کے تابع نہیں بلکہ دیکھی مستقل حیثیت رکھتی ہے جیسا خود
 کلیسا رکھتا ہے بالآخر یونیورسٹیوں اور درسگاہوں کا آغاز ہوتا ہے جو قدیم
 میارڈوں میں جدید روح کے جاری و ساری ہونے کا نہایت ہی بین ثبوت
 میں کیونکہ اس سے پہلے دنیا کی تعلیم کا حلقہ محدود تھا اور زیادہ تر پادریوں
 کے خیالات و عقائد کی تعلیم ہوتی تھی جن علموں کے گرد ہزاروں طلباء جمع ہوا
 کرتے تھے وہ مذہبی ہی تھے لیکن خود یہ واقعہ کہ جدیدیت یعنی فن استدلال
 و تحقیق کا مرکز بنا ہوا تھا اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ جذبہ تحقیق پیدا ہو گیا تھا
 اس قسم کی کتابیں جیسی لارڈ کی کتاب سک ایٹ نان ہے جس میں مصنف
 نے پادریوں کے متضاد و متناقض خیالات کو رد و رد و صف آرا کیا ہے

روایع در روایت کی مخالفت اور عقل و درایت کی تائید کرتی تھیں قرون وسطی کے علماء میں سے سب سے پہلے اسی دلیل فلسفی نے اخلاقیات کو ایک علیحدہ مستقل بحث قرار دیا۔ "اس نے آپ کو پہچان دیا کہ کتاب کے اس نام ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بحث کا کیا طریقہ اختیار کیا ہو گا اس کے نزدیک اخلاقی فعل کا مرکز قوت ارادی کا عزم یا قصد اور اس کے فیصلہ کا معیار ضمیر کا اتفاق یا عدم اتفاق ہے۔"

(۴) آزادی اور جمہوریت کی ترقی

حقوق

ایہاں سیاسی و تمدنی آزادی کی ترقی کا خاکہ کھینچنا نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ چونکہ اس کے کار پر داند بھی بادشاہ ہوئے کبھی شہر کبھی امر کبھی دارالعوام کبھی عام پناہیں اس لئے اس کے فلسفی بحفاظت و حامی کبھی اس باب کیسا ہوئے کبھی پر دسترسٹ کبھی آزاد خیال کبھی محض کبھی اخبار نویس کبھی فلاسفہ۔ اس مقام پر تحریک آزادی کی صرف اخلاقی اہمیت بیان کرنی مقصود ہے اس کے بغل حامی شعوری مقصد اخلاق کی بنا پر اس کے پیرو تھے انھوں نے تلوار یا قلم کے ذریعہ سے صرف اس لئے جنگ کی کہ ان کو اس امر کا یقین تھا کہ حق اور انصاف ہمارے ساتھ ہے بعض اوقات بادشاہ کسی شہر کی محض اس لئے طرفداری کرتا ہے کہ امر کی قوت ہوئے بعض اوقات عوام بادشاہ کی صرف اس بنا پر مخالفت کرتے ہیں کہ ان کو سرکاری محصول کے بارے میں حکومت سے اختلاف ہوتا ہے۔ اس میں کو اس لئے اہمیت حاصل ہوتی ہے کہ جو لوگ آزادی کے لئے تلوار یا قلم سے نیرو آزا ہوتے ہیں ان کے محرکات خواہ کچھ ہوں سیکن ہمیشہ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنے جائز حقوق کے لئے لڑتے ہیں۔ یہ لوگ کم از کم زبان سے اس امر کا ضرور اقرار کرتے ہیں کہ وہ حق کی خاطر برسر پیکار ہیں۔ یوں یہ لوگ ایک اخلاقی

معیار کی طرف رجوع کرتے ہیں اور جس حد تک یہ غرض نیت کے ساتھ حقوق کے طالب اور مدعی ہوتے ہیں اس حد تک یہ فی الجملہ ایک اجتماعی و عقلی معیار کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات حقوق کا ملکیت یا رسم کی حیثیت سے بھی مطالبہ کیا گیا ہے۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ ان کو روایتی اخلاق کی سطح پر لایا جاتا ہے۔ لیکن ایسے عقیدہ نشاۃ ثانیہ پر جیسے کہ سترہویں صدی کے انقلاب انگیزان یا مختار مغربیوں کی کے انقلاب فرانس و امریکہ کے قصہ رمانج و روایت کے نسبت سے عیسائی ترمیمی دینی ترقیوں کی جاتی ہے مٹن لاکر و سو جیفرسن کے سے لوگ انسانی اصول کو واضح صورت میں بیان کر کے بعض قوم کے جذبات کی ترقیاتی کرتے ہیں لیکن بعض اوقات یہ ان حقوق کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ خدا کے سامنے سب انسان مساوی ہیں، سب حسب و نسب کی بنا پر ایک شخص دوسرے پر کیونکر حکومت کر سکتا ہے اس لئے جتنا کمیشنوں (یورپین) نے آزادی و جمہوریت کو اپنے دین و ایمان کا جز بنا لیا۔ لیکن اکثر اخلاقی اصول کو بنیادی فلسفہ اور روایتی قانون پر مبنی قرار دیتے تھے اور اس میں فطری حقوق اور قانون قدرت کا تذکرہ ہوتا تھا۔

فطری حقوق | یہ خیال یونان میں اس وقت پیدا ہوا تھا جب دستور و رواج

کے مقابلہ میں فطرت کی طرف رجوع کیا گیا تھا۔ ابتداء فطری ضروریات و تحریکات کی فطرت سے تعبیر کی جاتی تھی لیکن رواقیہ کے زمانہ تک رفتہ رفتہ فطرت کا احاطہ کا مناسبت کے عقلی نظام پر ہونے لگا۔ رومی مفسرین نے قانون فطرت کے اس غور کو جماعت کے قانون کی عقلی بنیاد قرار دیا جس سے کافول ہے کہ بعض کے اصول ملحق ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں وہ ایسے اصول کاہن سے جس کے اندر بھی امکانات ہیں۔ خود رومی قانون بسا اوقات منطق اخلاقی کی اغراض پروری کرتا تھا۔ لیکن قانون فطرت اور فطری حقوق کا تصور تمام قوانین انسانی سے زیادہ سادہ ہونے کی بنا پر شخصی حقوق و مساوات کی جدوجہد کے لئے نہایت ہی مفید

ثابت ہوا۔ قلم لکھتا ہے کہ مقرر تھا تو ہم انسان آزاد پیدا کئے گئے ہیں۔ لاک لکھتا ہے کہ
 ساسی فوت کو حق سمجھئے اور اس کو اس کی اصل سے اخذ کرنے میں ہم کو اس امر کا
 ہی غور رکھنا چاہیے کہ تمام انسان فطرتاً ہی حالت میں ہیں آیا وہ اس قدر
 آزاد ہیں کہ قانون فطرت کی حد میں رہ کر جو کچھ ان کے جی میں آئے کریں اور
 جس طرح چاہیں اپنی جان یا مال کے ساتھ سلوک روا رکھیں اور ان کو کسی
 دوسرے سے اجازت لینے اور کسی دوسرے کی مرضی دریافت کرنے کی
 ضرورت نہ ہو۔ کیا کسی چکومت میں ایسی مساوات ہے جس میں اختیارات اور
 دائرہ عمل کے لحاظ سے کئی باشندہ سے مساوی ہوں۔ تو سوچنے اس
 نظر یہ کو نہایت غوطی کے ساتھ بیان کیا ہے اور یہ مسئلہ کے اعلان آزادی
 میں بھی موجود ہیں۔ آخر میں ہر دست اسپتہ جب اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ
 جبلت آزادی انسان و حیوان دونوں میں یکساں ہو رہی ہو تو وہ اسے اور
 یہی قانون آزادی کی بنیاد ہے تو فطرت کے اندر تزاری و خود مختاری
 کی بنیاد و تشش کرنے والی کوشش میں ایک نیا پھوپھو پیدا ہوتا ہے۔
 یہ اصول مستقر یافتہ مہاب کی حمایت میں استعمال کیا جاتا ہے
 لفظ "فطرتی حق" جو زور و عمل یا اجتماعی غف سے کام لینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے
 جو مساوی سے ناکب ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت اکثر قدیم روح سابق نظر
 بلکہ شخصی اغراض کی پس کی پوچھائی ہے۔ باندہ کے بارے میں فطری حقوق
 کا نام اس واسطے لیا جاتا ہے تاکہ زندگی و دولت کی حالت کی کوششیں ناکام
 ہو جائیں۔ اور اسے حقوق میں "آزادیت" کو اس قدر زیادہ پوچھتی ہے کہ وہ
 یہ امر بھی بھول جاتی ہے کہ اخلاقی نقطہ نظر سے ایسے حقوق کے ہوا جن سے
 عزت کے ایک غمزدہ فرد کے ارادہ کا انہر ہوتا ہو فرد کوئی حق حال نہیں۔
 لیکن اس امر کے تسلیم کو سیر میں کہ انفرادیت کی طرف سے بھی زیادتیاں ہوتی
 ہوں کی ہم کو حقوق کی قدر و قیمت نہ پہچان جانا چاہیے۔ کیونکہ یہ ایسا ہتیار ہے
 جس سے شدید جدوجہد کے بعد اخلاقی شخصیت کو بہ رنج کامیابی حاصل ہوتی
 ہے۔ دوسری طرف اس کے ساتھ ساتھ ذمہ داری کے خیال کو ترقی ہوتی ہے۔

آزادی کے معنی بدھمی کے نہیں بلکہ اس کی وجہ سے امن و سکون، احترام قانون اور استقلال حکومت میں ترقی ہوتی ہے۔ طاقت کے خارجی اقتدار کی جگہ قرض کے اخلاقی اقتدار کو دی جاتی ہے۔

(۵) انفرادیت و تجارت صنعت و حرفت کی ترقی

صنعت و حرفت و تجارت اور علوم و فنون کی ترقی سے اخلاقی زندگی مختلف طریقوں پر متاثر ہوتی رہتی ہے ان میں سے کین طریقہ ہمارے نقطہ نظر سے خاص طور پر مرغیہ ہیں۔

۱۱ اس سے انفرادی قوت عمل کو نئی اغراض اور نئے مواقع حاصل ہوتے ہیں۔

(۲) اس سے افعال کی اخلاقی حیثیت کا سوال پیدا ہوتا ہے کیا سب افعال اچھے ہیں؟ کیا جو شے انسان کو اچھی معلوم ہو اسے اختیار کرے یا بعض چیزیں بعض کے مقابلہ میں اچھی ہوتی ہیں؟ یہ اقسام مسرت کا قدیم سوال ہے۔

(۳) اس سے عیسیم کا سوال پیدا ہوتا ہے انسان کس حد تک زندگی کے منافع سے تنہا متمتع ہو سکتا ہے اور کس حد تک دوسروں کو شریک کرنا اس کا فرض ہے؟ کیا جو وہ زمانہ پیگے تجارت صنعت و حرفت علوم و فنون کے طریقے ان منافع کو منصفانہ طور پر تقسیم کرتے ہیں؟

ان سوالات کا تیسرے حصہ میں بہ نظر غائر متاخذ کیا جائے گا۔ اس باب میں ہم ان کے متعلق فقط شعور اخلاقی کے رجحان کی طرف اشارہ کر دینا چاہتے ہیں۔

فرد کی روز افزوں ترقیوں و سطحی میں انسان کو قوت یا جنگ سے چال ہو سکتی تھی یا کلیسا کے ذریعہ سے۔ اسی اعتبار سے اغراض بھی محدود اغراض اور قوت۔

تھیں۔ اور توحید تعلیمی لڑائیوں اور تجارت کے ذریعہ عربی تمدن سے واقفیت ہوئی اور یونانی و رومی ادبیات کے علم میں روز افزوں

ترقی ہوئی یہ دونوں واقعے جو یہ ترقی کے سب سے بڑے محرک ہوئے۔
 پہلے جب تحریک ترقی شروع ہو گئی تو اس کے جاری رہنے کے لئے صرف
 آزادی اور عسکرہ موانع کی ضرورت تھی۔ علوم و فنون میں اتنے مختلف
 اقسام کے قیمتی تجربات ملتے ہیں جن کا قدیم دنیا کو احساس تک نہ تھا۔
 اگر کسی خاص ترتیب کے بغیر نام لہنا شروع کریں تو ٹیکسیریمبرمیت ہمیں
 میتھورن کو سٹے ہینریک نیلے ہارن ہوگو و دیگر اسٹیکرے ایلٹ ٹالٹائی
 میں اعراض محرکات کا وہ خزانہ نظر آتا ہے جس سے اس زمانہ کے آدمی کی
 وسعت نظر کا پتہ لگتا ہے۔ تجارت اور صنعت و حرفت کی بدولت قوت
 حاصل کرنے کے لئے ذرائع پیدا ہو گئے جس طرح کوئی شخص دس کے
 کمالات و سکانات یا قدیم فلیمش بندرگاہوں کی عمارت کو دیکھ کر یہ کہے بغیر
 نہیں رہ سکتا کہ بے شک انسان فطرت پر غالب آ گیا ہے اسی طرح وہ جو وہ
 دنیا کے عظیم الشان کارخانوں و دکانوں و دفاتروں کی عمارتوں کو دیکھ کر
 محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یقیناً انسان کے اختیار نے فطرت اور
 بنائے جس کی سرگرمیوں کو اپنے تابع کر لیا ہے۔ یہ سب تجارت اور صنعت
 و حرفت کے کرشمے ہیں۔ سکے کے رواج سے شخصی خدمت یعنی غلامی و بیگاری
 کے بغیر ایک انسان کا دوسرے انسانوں کو غلام بنائے بغیر ان کی محنت
 سے مستفید ہونا ممکن ہو گیا ہے اس کے علاوہ تنظیم حرفت کے لئے قدیم
 طریقہ کی بہ نسبت میں زیادہ موثر ہے۔ گزشتہ صدی کے حرفتی انقلاب
 کے دو سبب تھے۔ ایک مشینوں کی ایجاد دوسرے انسانی محنت کا اشتراک
 جو مشینوں کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ چند استثنائیں کی قوت تو اس سے بہت بڑھ گئی
 لیکن زیادہ تر لوگ جیسے تھے ویسے ہی رہے اب یہ سوال درپیش ہے کہ
 آیا انفرادی آزادی و قوت کو اس سے بہتر موع لانا چاہیے اور اگر ملے تو کیسے

ملے؟
 صنعت و حرفت۔ کیا یہ اعراض و قوت کی وسعت و زیادتی مناسب ہے۔ اس کا
 کلیسیائی اور طبقہ پسند غضب امین مختلف جواب دیتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ، شریعوں کے جتنے بنیادیں ہیں، ایک صفت کا ادعا ہے
 نفس و راہی قویوں کا کمال استعمال ہی ہو جاتا تھا۔ اور اس نے صنعت اور اس
 کے قواعد کا خیر مقدم کیا، شرافت و تانسیب کے شرفاء پاکستان کے زرد پوش
 سوار اور فرانس کے اشراف، جو وہ قانون کے مرنے والے تھے، وہی یہ کہتے تھے کہ
 صنعت و ہنر میں جس قسم کا اردو کمال اختیار ہوتا ہے وہ اس سے علی دارفع
 ہے جو اخلاق میں اس کی مدد و ترقی دے سہا تھ ہو سکتا ہے۔ گھیسار نے
 قانون لکھنے کو نامہ بھی خیر مست کی تو اجازت دی کہ میں انگریزوں کی حیثیت
 سے وہ ان کا مخالف رہا۔ صفا میں اس نے زیادہ خلاف سے ہو کر ایک تو
 وہ مذہبی ہو میں اس کو بت پرستی کے مساوی حیران کرتے تھے وہ میر سے
 ان کو فسون کی آزادی سے بداندانی سے کہہ پیدا ہوئے کو اندیشہ تھا اس لئے
 وہ مذہبی بیانات اور نامہ بھی شاعری سے علاوہ قانون کی نامہ سمول کو نہایت
 بڑی نظر سے دیکھتے تھے ناناگ ان کے نزدیک یہ کتاب مردود ہے۔ لیکن
 اس میں شک نہیں اب اس سے ان کی ندرت مرنے والی جاتی ہے۔ افسانہ نگاری
 کو وہ کچھ عرصہ پہلے تک مشتبہ نظر دل سے دیکھتے تھے لیکن یہ انہوں نے
 اس کی مخالفت کو ترک کر دیا ہے۔ بہ حیثیت خودی یہ انگریزوں کو
 انگریزوں میں جگہ دیتا ہے اگرچہ اس کے جتنی ہیں ان کے احساں
 نفع بخشی اور مناظر کے اخلاقی تعلیم دے۔

صنعت کے بارے میں گھیسار تانسیب امین غائب رہا، شریعوں کا
 لطفاً تانسیب امین صنعت کے عموماً اور جسمانی مشقت کے خصوصاً مخالف تھا۔
 ان کے نزدیک تانسیب امین کا پیشہ جنگ یا دربارہ کاری تھا۔ اس کی وجہ
 یہ تھی کہ قریب زمانہ ہر صنعت و مزدوری کے کام زیادہ تر عورتیں اور عساکر
 کرتے تھے۔ مردوں کا کام یہ تھا کہ وہ لڑیں۔ پس حد تک لطفاً تانسیب امین
 قدیم تہذیب سے متاثر ہو اس حد تک صنعت سے تانسیب اور قوی ہو گیا۔
 قدیم تمدن کا دار و مدار عساکر و محنت پر تھا۔ شریعوں کے "شریف" کا معیار یہ تھا کہ وہ
 آزادی کے ساتھ فرصت کے اوقات جس کام میں جا رہے ہوں گے اسے محنت و مشقت

تحرکت کا میاں نہ تھا۔ لیکن کیسا نے محنت کی عادت اور انہی کی قیمت و دلوں کی
 حمایت کی۔ عیسائیت کے بانی اور عاریوں (جو زیادہ تر مزدور اور محنتی تھے)
 کی مثال ہی نہیں بلکہ کاروبار اور محنت کی اصل انقلابی قیمت اس کے معزز
 بن جانے کا سبب ہوئی۔ صفا کمیشن من کہ انگلستان اور شمالی امریکہ کے متوسط
 اور ادنیٰ طبقہ پر بہت اثر تھا محنت پر بہت زور دینے تھے صرف اس لئے
 نہیں کہ اس کے نشان پر بہت مفید ہوتے ہیں کہ ان کے اپنے مصارف میں وہ
 کتابت منواری سے کام لیتے تھے کہ اس سے ان کی عادت سے ایک
 خاص سیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ کئی اور نوٹ یہ دونوں ان کے نزدیک
 گناہ ہیں۔ یہ بات اس نسب انہی کے اصل نشان بھی نہ اگر کوئی شخص کام
 نہیں کرتا تو اس کو چھانا بھی نہ چاہئے۔ یہ سرکہ کو کم کرنے والا عام آرام میں
 چھوٹا ہے کہ تاہم اس کے لئے ایک دو مہر وں کو انتظام کرنا پڑتا ہے ان
 محرکات کو اور بھی تقویت پہنچتا ہے جو کام اور سیرت کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔
 جس قدر درمیانی اور متوسط طبقوں کا اثر بڑھتا گیا اسی قدر وہ ان کے
 مزدور اور تاجر ہونے کا واقعہ مذہبی نسب انہی کے قوی ہونے کا باعث
 ہوتا گیا۔ مزدوروں کو اپنی محنت کا معزز کہنا باطل قدرتی امر تھا لہذا معزز
 کی تاریخ کے لحاظ سے معزز اور محنت کا اجتماع ایک وقت میں اسی طرح بے معنی
 ہو گا جس طرح معزز اور بدعاشیوں کی یکجائی نہیں ہوگی۔ امریکہ میں ایک
 اور حال کار فرما رہا۔ چونکہ یہ نئی چیز تھی اس لئے یہاں جو لوگ گریہ و
 ہوئے ان میں ذات کا امتیاز، جو سیارہ سر ہر کے اثر سے بھی کام کی قیمت
 بڑھ گئی اور سستی و کمالی دینی رہی۔ مگر ان مزدوروں پر تو اس کا بہت اثر ہوا
 ایک عام رجحان یہ ہا کہ وہ چند مقبول ترین چیزیں محنت و مشقت کے کاموں
 سے مستثنیٰ رہیں اور ان کی بہتر تر قیمت بھی ہوئی جس کی بنا پر وہ کام کے
 موقع سے ہٹ رہے ہیں لیکن غالباً مسلسل خودی رفتار نہیں ہے اور عورت کو
 گوار نہ ہو گا۔ وہ وہ ہے اور مرد دنیا میں مختصی کام کریں۔
 جنات زندگی کی قسم | قدون دیکھیں معاشرت نے سخاوت عدالت و دلوں کا

انتظام کیا تھا۔ خیرات (جو سب سے بڑی نعمت خیال کی جاتی تھی) کے معنی
 خصوصیت کے ساتھ مال کی خیرات کے تھے۔ ذلک میں ضعیف، دفعہ اولیٰ امداد
 کرتی تھیں مہینوں کے لئے شفا خانے قائم تھے "شریف آدمی" سہادت
 کو مذہبی فرض ہی نہیں بلکہ اپنے طبقہ کی خصوصیت سمجھتے تھے۔ تقسیم دولت
 میں اضافہ قائم رکھنے کے لئے مختلف کمپنیاں قائم کی گئیں۔ چیزوں
 کی فروخت میں یہ ضروری نہ تھا کہ جو سب سے زیادہ قیمت دے، اس کے
 ہاتھ فروخت کی جائیں نہ فرش کے متعلق یہ تھا کہ جتنا کہ جس طرح سے ضرورت مند
 سودوروں سے سکے دے۔ جماعت اعلیٰ درجہ سے اس کو کچھ لگانے
 کی کوشش کرتی تھی کہ اشیاء کی مناسب قیمت کیا ہو سکتی ہے۔ صنعتی ایجاد کے
 متعلق قیمت کی تعیین بیشہ ورون کے ذریعہ سے ہوتی تھی۔ پھر سے بار بار
 میں باع و شری کی کچھ قیمت برائے شاق ہو جاتا تھا۔ وہ سب کی مناسب
 قیمت خیال کی جاتی تھی بہر حال میں محاسن پینے کی چیزوں کی قیمت نہ
 ملتی تھی۔ بعض اوقات رواج کے ذریعہ سے اس امر کا یقین لیا جاتا تھا کہ
 اس قیمت کے مساوی جو تہذیب زمانہ میں نہیں لگتی خدمت ہے ادا
 کی جاتی تھی کس قدر روپیہ ہوتا ہے قرض کی خاطر لگے اشتہار کی جاتی
 تھی۔ روپیہ کے استعمال پر سود کا غالب ہونا دریاں ٹانگہ اس کی قسم
 کی تھی نہ ہو، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا دوسرے کی ضرورت سے فائدہ
 اٹھایا جاتا ہے اس کو سود خواری کہا جاتا تھا۔ طبقہ کی اخلاق نے
 دوسری طرح کی پابندیاں عائد کیں اس سے سب ان اور کاشتکار کو زمین
 سے وابستہ قرار دیا اور زمینوں کو زمینوں کے مانتے ہوئے۔ قرض و سطحی
 کے لئے ہر طرح کی سب سے زیادہ ہم سے بہتر کہ جماعت کاروبار اور صنعت
 کو انسانی معیار کے ذریعہ سے مضبوط رکھنا چاہی یہ افراد پر اس کا اعتماد
 نہیں کرتی تھی کہ وہ ایسا سودا بھریں اور اپنا کاروبار جس طرح چاہے
 چلائیں۔

جدید رنی کی متنازعہ صورت یہ ہے کہ انسانی قیود کو

بہریدہ سگریہ -

اٹھا دیا جائے اور اس کی جگہ نظام اجرت، آزادی تبادلاً اور آزادی معاہدہ کو دی جائے۔ نئے طریقہ کے حامی یہ کہتے ہیں کہ یہ قدیم طریقہ کی نسبت زیادہ موثر اور کسی قدر قرین انصاف ہے اس کے موثر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہر شخص کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ بہترین سودا کرے۔ ظاہر ہے کہ ہر شخص کو اپنے معاملہ میں زیادہ دیکھی ہوئی ہے اس لئے وہ اپنے مفاد کا خود سب سے زیادہ خیال رکھ سکتا ہے۔ اگر ہر شخص کو انفرادی طور پر بہترین نتائج حاصل ہوتے ہوں تو کل قوم کی بہبود کی یقینی بوجھ ہوئے گی۔ کیونکہ جب انفرادیت اس قدر ترقی کر چکی ہے تو جماعت نفس افراد کے مجموعہ کا نام ہو گا۔ سب کی بہبودی افراد کی بہبودی کا مجموعہ ہوگی۔ یہ نظام بس بات کا بھی مدعی ہے کہ باع و مشتری سرمایہ داروں و دور کے مابین ان ذوال کے ذریعہ سے انصاف قائم ہو سکتا ہے جس کا آئندہ نسل میں ذکر کرتے گا۔

نقدیہ۔ قیمت و مزدوری کی کمی و زیادتی کے روکنے کے لئے

مقابلہ اور طلب و رسد کے اصول پر اعتماد کیا گیا۔ اگر کوئی

مان بانی روٹیوں کی بہت زیادہ قیمت لیتا ہے تو اور لوگ و دکانیں کھول کر اس سے سستا بیچنے لگیں گے۔ اگر کوئی سا بوجھ بہت زیادہ سود مانگتا ہے تو لوگ اس سے قرض نہ لیں گے۔ اگر مزدوری بہت گراں ہوگئی تو سرمایہ دار کو

فائدہ نہ ہوگا اور وہ مزدوریوں سے کام نہ لے گا یہی نظریہ مقابلہ ہے۔ اس

مقام پر ہم اس نظریہ کی، حتمی قیمت کی تکمیل نہیں کرتے البتہ اس قدر کہ دنیا چاہتے

ہیں کہ جس حد تک اس میں مناسب خرید و فروخت اور صحیح تقسیم دولت کو قرض

کر لیا گیا ہے اس حد تک آزاد معاہدہ کے فریقین کو آزاد مانا گیا ہے۔ جس زمانہ

میں محنت اور چھوٹی موٹی صنعتیں ہاتھ سے ہوتی تھیں اس زمانہ میں یہ قرض کرنا

بظاہر صحیح معلوم ہوتا تھا لیکن حرمتی انقلاب نے صورت حال کو بالکل بدل دیا۔

۱۸ سال جو حرمتی اٹھارہویں صدی کے اختتام پر جب شیڈول کا رواج عام

انقلاب کی بنا پر پیدا ہو گیا تو اس سے ایسا عظیم ایشان انقلاب ہوا جس سے نہایت

اہم اقتصادی تبدیلی و اخلاقی نتائج پیدا ہوئے، اول تو

ہوتے ہیں

انسانی تعلیمات کے بچاؤ و بقاء کی نیت کو مہر مہر لگی۔ دوسرے باب، تقسیم
 عمل ممکن ہونے کی بنا پر ایک شخص بن کر دوسرے کی برائی یا غیبتوں کا کام کرنا
 مفید ہو گیا۔ ن دونوں باتوں سے لے کر فتنہ فتنوں کو بے حد بڑھا دیا،
 لیکن اس اخلاقیات سے سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ میں زیادہ فرق ہو گیا،
 اس مسئلہ سے قطع نظر کہ آیا سرمایہ دار کوئی سبب سے زیادہ نفع دے گا سرمایہ
 کو اپنے ہزاروں مزدوروں کی محنت سے کم خفیف مادی مسائل سے گھبراتا تو
 وہ ان میں سے ہر ایک کے تھکنے پر بد رہتا زیادہ فائدہ میں رہتا تھا
 بالکل قرون وسطی کے زرہ پوش نائٹوں یا قلعہ دار امیروں کی غرت کو وہ
 بے سود سامان پیداوار کے ایک گروہ سے بہرہ زیادہ کوئی پتہ نہیں ہو
 مہتمم میں مزدور و سرمایہ دار کے تھکنے میں کوئی نسبت بھی پڑتی نہیں رہتی
 اگر زیادہ فائدہ ہو گا تو بڑے بڑے سرمایہ داروں کے لئے اس صورت کی ضرورت
 ہے کہ سرمایہ دار کی ایک بڑی کمی غلط ہے بالکل غلط۔ سرمایہ داروں کے لئے کہ
 تھکنے کے کوئی خاص فائدہ نہیں ہے لیکن سرمایہ داروں کے لئے کسی
 کے لئے کسی امر کو بڑا فائدہ دے گا جس میں مزدوروں سے بھی زیادہ فائدہ ہو گا
 اور اس کا فائدہ صرف ان قدر ہو گا جس سے ان کے لئے بڑا فائدہ ہو گا
 محض اپنی ناکامی یا ہائی حاکموں کے خلاف۔ سرمایہ داروں کے لئے بڑے فائدے
 دہمت انتہائی ہے۔

دوسرے باب، تقسیم عمل ممکن ہونے کی بنا پر ایک شخص بن کر دوسرے کی برائی یا غیبتوں کا کام کرنا
 مفید ہو گیا۔ ن دونوں باتوں سے لے کر فتنہ فتنوں کو بے حد بڑھا دیا،
 لیکن اس اخلاقیات سے سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ میں زیادہ فرق ہو گیا،
 اس مسئلہ سے قطع نظر کہ آیا سرمایہ دار کوئی سبب سے زیادہ نفع دے گا سرمایہ
 کو اپنے ہزاروں مزدوروں کی محنت سے کم خفیف مادی مسائل سے گھبراتا تو
 وہ ان میں سے ہر ایک کے تھکنے پر بد رہتا زیادہ فائدہ میں رہتا تھا
 بالکل قرون وسطی کے زرہ پوش نائٹوں یا قلعہ دار امیروں کی غرت کو وہ
 بے سود سامان پیداوار کے ایک گروہ سے بہرہ زیادہ کوئی پتہ نہیں ہو
 مہتمم میں مزدور و سرمایہ دار کے تھکنے میں کوئی نسبت بھی پڑتی نہیں رہتی
 اگر زیادہ فائدہ ہو گا تو بڑے بڑے سرمایہ داروں کے لئے اس صورت کی ضرورت
 ہے کہ سرمایہ دار کی ایک بڑی کمی غلط ہے بالکل غلط۔ سرمایہ داروں کے لئے کہ
 تھکنے کے کوئی خاص فائدہ نہیں ہے لیکن سرمایہ داروں کے لئے کسی
 کے لئے کسی امر کو بڑا فائدہ دے گا جس میں مزدوروں سے بھی زیادہ فائدہ ہو گا
 اور اس کا فائدہ صرف ان قدر ہو گا جس سے ان کے لئے بڑا فائدہ ہو گا
 محض اپنی ناکامی یا ہائی حاکموں کے خلاف۔ سرمایہ داروں کے لئے بڑے فائدے
 دہمت انتہائی ہے۔

افراد کی فلاح و بہبود کا نچاٹا اور نوکر کی عافیت کا خیال آقا کا فرض تھا۔
 جب معاملات کی بنیاد اللہ تعالیٰ پر قائم قرار پائی تو اس رقم کی ذمہ داری برطرف ہو گئی
 اور زندگی کا قانون یہ ہو گیا کہ "مردن کو آپس میں نہ لڑنا چاہیے۔ اگر افراد
 کسی حیثیت میں لڑا کریں تو اثر نہ ہوگا۔" (تفسیر قرآن مجید)۔

مرد کی
 اگر انداز میں نہ لڑے گا تو اس کا

دوسروں کا درد کس کس کرنے پر نہیں ہے۔ ہمدردی کو سب ان کی
 حالت کو اپنی حالت پر قیاس کرنے کی قوت کا حصہ ہے۔ چنانچہ
 آدم سمجھ بھی جو تجارت میں انفرجیٹ کی اس قسم کے زور و شور کے ساتھ
 حمایت کرنا ہے اسے اخلاقی فہم کی بنیاد ہمدردی پر رکھنا ہے۔ ہمدردی کی
 ترقی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس بھڑکے ہوئے کو قیہ خوں میں نہ لے
 بیٹھیں دینا موافق کر دیا گیا ہے۔ پانچوں اور حد و رول کی پہلے سے
 زیادہ نگاہ ایشیت ہو سکتی رہتا تھا۔ درخت جڑوں کی اتوار اوست
 بڑھ گئی اور ہر قسم کے وادوں کی طرح طرح سے اور دھونے کی مذہبی جانیں
 مذہبی تقاضے اسے باطنی صمدہ اپنے ہونے والے کو نام صرف یہ ہیں
 بیماری و غذا کے دو درجے اور پھول کو حیم دیتے پر ہمارے نہیں۔
 ہمدردی کا اور دل تک کے ساتھ بڑھ سکتی ہے۔ فردین دہی کی رسم
 و ہمدردی کے مقابلہ میں موجود زمانہ کی ہمدردی میں ایک خاص فہم
 یہ ہے کہ انفرجیٹ کے نشو و نما سے ایک نئی قسم کی حرمت پیدا ہو گئی ہے۔
 تابعداری و یکسی پیدا کر کے ضروریات کو رنے کرنے کے بدلہ موجودہ زمانہ
 کے بہترین سوال انسان میں آزادی پیدا کرتے ہیں۔ اپنے پاؤں پر
 کھڑا کر کے اس میں خود داری کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔
 جماعتی نوآبادیوں سے اس خیال کے پیدا ہونے میں بڑی مدد
 ملی ہے۔

عدالت

انقلاب محنت کے جو امور باعث ہوئے تھے اس کے بعد

اسے انھیں حساب کی بنا پر متحدہ و تخریجیں پیدا ہو چکی ہیں جن کا

معتقد یہ ہے کہ ثمرات محنت کی تقسیم میں انصاف سے کام لیا جائے۔ قدرتی طور پر

پیدا و نمل تو یہ ہوگا کہ "نقد وانی کی" بنیاد کے تمام تر افراد بیت پسندانہ رجحان

کی مخالفت کی گئی جس کا سب سے بڑا محرک و حامی کارلائل تھا۔ وہ اپنی

کتاب "ماضی و حال" میں اس نظام کی نہایت شدید مخالفت کرتا ہے جس میں

کام کرنے والے محوروں کو اچھی طرح اعلیٰ یا جا سکتا ہے لیکن مشہور و معروف

بھوکوں مہتے ہیں اس میں اس نظریہ کا بھی منہ نہ اڑا گیا ہے جس کی رو سے جب

ان خرابیوں کے اسناد کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جاتا ہے

کہ ان کی بنیاد اقتصادی قوانین پر ہے اس لئے ان کا دور ہونا ناممکن ہے۔

اس میں اس نظریہ کا بھی مذاق اڑایا گیا ہے جس کی رو سے زندگی کو ایک طرح

کا باہمی مفاد کہا جاتا ہے اور اس لڑائی کے قوانین کو لے کر مقابلہ کے نام

سے دھوکا دیا جاتا ہے یہ مخالفت غیر معقول ہے لیکن جو علاج تجویز کیا گیا ہے

یعنی ایسے قوی سروروں کی ممانعت کو روکنا دنیا جن کے ساتھ زبردست

شخصی تعلقات ہوں، ان سے کسی کو کٹاں نہیں۔ اس رویت پسند یہ خود غرضی

کے جس قسم کے اصول ہوئے ان میں سے ایک نے اشریت کی شکل اختیار

کر لی۔ متعدد و مجسوں نے دلی کثرت کو ہر طرف کر کے اعلیٰ حوصلہ پر باعث

کی بنیاد قائم کرنے سے بھرپور کئے۔ انوں کے ایک پر جو جس اور فلاح کو صلہ

اجتماعی معصوم کا قول ہے کہ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے گا کہ نہایت ہی سادہ

اور آسان قواعد کے ذریعہ فہرست سنانی کا تمام ضروریات اچھی طرح پوری

ہو سکتی ہیں اور نہ غرضی میں سے مدد دینا ہو جائے گی کہ اس کے لئے کوئی

محکم باقی نہ ہے۔ اس وقت تک یہ نئی اپنی شکل ہی سے ہی سہی کی۔

ان تجویز کے بالمشابہت جن میں قدیم حدت کی حرف عود کرنے کی

کوشش کی جا رہی ہے۔ گزشتہ صدی کے غور کرنے والوں کے دو نہایت

ممتاز رجحان اس راستہ پر چل کر آزادی و انصاف کی طرف بڑھنے کے مدعی ہیں

جن کا ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے ایک رجحان جس کو ہم انفرادیت پسندانہ اصلاح کہہ سکتے ہیں انصاف کی اس طرح سے کوشش کرتا ہے جس سے انفرادی عمل بالکل آزاد ہو جاتا ہے، دوسرا رجحان وہی ہے جس پر تحریر یکساوات کا عنوان کیا جاتا ہے، تحریر یکساوات حکومت کے زور سے صحیح قسم کی عدالت و آزادی قائم کرنا چاہتی ہے۔ برطانیہ عثمانی میں ایسویں صدی کی تحریر یکساوات نے آزادی تجارت اور آزادی معاہدات پر بہت زور دیا۔ اس کی رو سے بے نیسانی کی وجہ سے کہ قدیم زمانہ کے استحقاقات کے کچھ آثار اب تک باقی ہیں جو آزاد معاہدہ اور کھلے مقابلہ میں سد راہ ہیں۔ ہر شخص کو خواہ وہ کسی قیمت کا ہو یک فرد خیال کرو اور پھر قوانین اس قسم کے وضع کرو جس میں بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی بیہودگی مقصود ہو۔ صلی کرینی یہ نہیں کہ انفرادیت بہت زیادہ ہو گئی ہے بلکہ یہ ہے کہ انفرادیت بہت کم ہے۔ مضامین معمول مثلاً منبر کی جارح نے بھی اسی اصول پر زور دیا۔ گریزین کے مالک پسنداشتمال ہو جائیں۔ اور وہ تمام جماعت سے معمول وصول کریں تو انصاف کیونکر ہو سکتا ہے اس کے برعکس اشتراکیت یہ کہتی ہے کہ انفرادیت خود اپنی شکست کا باعث ہے۔ اس کا انجام آزادی ہی نہیں بلکہ ظلم ہے۔ آزادی کے اصل کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ سب مل کر عمل کریں۔ اشتراکی یا جماعتی انصاف کی ان تجاویز میں سے بعض کے محاسن کا ہم میسر سے حد میں ذکر کریں گے۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ مادی، غرض اور اجتماعی بیہودگی میں تضادم کے باعث اب پھر اخلاق سدا کو زمر نو پا رہا ہے۔ یونانی تمدن اکثریت کی محنت و شفقت کو پسند لوگوں کی علی زندگی (عموم و فن و حکمرانی کے لئے) استغیاں کرتا تھا۔ قرون وسطی کا منصب بعین سیرت کے ذیل میں محنت کی اخلاقی قیمت کو تسلیم کرتا تھا۔ زمانہ مال کا ضمیر انسانی قدر و منزلت کا چونکہ نسبتاً بہتر احساس رکھتا ہے اس لئے یہ ایک ایسا تمدنی و اقتصادی نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں یونان اور قرون وسطی دونوں کے نصورات جمع ہوں۔ اس میں انسان کے لئے

(۲) روشن خیالی کا دور اس میں پہلو نہایت متناظر رہا، الہامی اور
نظری مذہب کی عقلی نقطہ نظر سے تنقید کی گئی۔ اسرار و توہمات بحکم مسرود
کر دیئے گئے عام ذہنی ترقی نہایت تیزی کے ساتھ ہوئی۔ عقل کا دور
نہا۔

(۳) انیسویں صدی۔ اس میں طبعی و اخلاقی علوم کی بید ترقی ہوئی۔
نظریہ ارتقا کی بدولت عضویاتی کائنات اور انسانی تعلقات پر ایک نئے
نقطہ نظر سے غور کرنا پڑا تعلیم کو جماعت کی حفاظت کے لئے لازمی اور ہر انسان
کا حق قرار دیا گیا۔ علم طبعی کو بڑی حد تک اس جنگ و جدل سے تباہی
ل گئی جو اسے اپنی بقا کے لئے جاری رکھنا پڑی تھی۔ یہ اب انسانی زندگی
صحمت کے محفوظ رکھنے، فطری ذرائع کو کارآمد بنانے، سیاسی اقتصادی معاملات
کے سرانجام کرنے کے متعلق فرائض کو اپنے ذمہ لے رہی ہے۔ تحقیق نہیں
نشأۃ جدیدہ۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ قرون وسطیٰ میں کسی قسم کی تحقیق نہیں

ہوئی تھی یا یہ کہ عقل سے مطابقت کام نہ لیا جاتا تھا تو یہ سمجھت
غلطی ہوگی۔ قدیم دنیا کے مذہب و سیاست کے دارث بننے سے جو مسائل
پیدا ہوئے تھے ان کو قلموں اور گرجاؤں کے بنانے والوں اور عقیدہ و
قانون کے وضع کرنے والوں نے محسوس کیا، یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ
قرون وسطیٰ کی جامعات ان مباحث کی مرکز تھیں جن میں ذہین لوگ اکثر مسلمہ
خیالات پر تنقیدیں کیا کرتے تھے۔ جزیرین کے سے لوگ رموز فطرت معلوم
کرنے کی کوشش کرتے تھے علماء و فضلا اپنے مذہب کی حمایت کی خاطر
فلسفہ یونان سے واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ لیکن مذہبی دیسی مباحث کو محدود
کر دیتی تھی، تب تک افراد ان طریقوں کے مطابق ترقی نہیں کرتے جن کا
ذکر کیا جا چکا ہے اور سیاسی آزادی، علوم و فنون، تجارت و صنعت میں
ترقی نہیں ہو سکتی اس وقت تک دو فرائض علمی دیسی پیدا نہیں ہو سکتی جو
کبھی یونانیوں کا حصہ تھی۔ اہلی کے گیلیلو فرانسس کے ڈیکارٹ اور انگلستان
کے فرانسس بکن کو یہ محسوس ہوا تھا کہ امکانات کی ایک نئی دنیا منکشف

ہو رہی ہے۔ مدارس جبریات اور بحث آفرینیوں سے ذہن تیز ہو چکے تھے اور اب ان کی تیزی اس دنیا کی عقل کے لئے استعمال ہو رہی تھی جس میں ہم رہتے ہیں، گلیلو نے فطرت کا خاکوسی کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بجائے اس پر اختباری طریقہ عاید کیا اور فطرت کے متعلق قائل سوالات پیدا کر کے قوانین فطرت کے قطعی علم کی طرف تدریجی ترقی کا راستہ ہموار کر دیا۔ ڈیکارٹ نے ریاضیات میں ایسا عقلی طریقہ دریافت کیا جس کی طرف قدامت کا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا۔ جوا جسام کے مخفی خطوط کی شکل میں ایک برہم رار راستہ معلوم ہوتا وہ ڈیکارٹ کے عقلی ہندسہ کے ذریعہ آسانی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا تھا۔ نیوٹن نے اس طریقہ کی مدد سے قوتوں کی عقل کے متعلق نہایت ہتم نشان نشان اخذ کئے۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ عقل کائنات کے قوانین کا انکشاف کرنے اور بنانے پر مکمل قادر ہے، لیکن نے اگرچہ اس طریقہ تحقیق میں کوئی کافی حصہ نہیں لیا، مگر اس نے ایک اور ایسی بات کہی ہے جو اسی قدر اہم ہے۔ وہ یہ کہ ذہن انسانی کی فعلیت بعض سخت غلطیوں کی بنا پر رک جاتی ہے۔ یہ فریب تصویروں کی طرح قبیلہ غار، بازار اور ٹائیک کے بت (وہ اکابر جن کی لوگ بتوں کی طرح پرستش کرتے ہیں) یا جبلت، عادت زبان، یا رواج کی بنا پر عقل اپنا پورا کام نہیں کر سکتی۔ ان مغالطوں سے ذہن کو محفوظ رکھنے کے لئے سخت کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن اگر انسان مابعد الطبیعیات اور دنیاات کے بجائے فطرت و حیات کی طرف متوجہ ہو تو ذہن ان مغالطوں سے محفوظ رہ سکتا ہے اگر وہ جبلت و تعصب کے بجائے عقل کو دلیل راہ بنائے تو اس کا ذہن ان مغالطوں کے فریب میں نہ آئے گا۔ ”علم قوت ہے“ اسی کے ذریعہ سے ”انسان کی حکومت“ فطرت کی حکومت پر بلند ہو سکتی ہے۔ لیکن ”ایچی نیو ایملینس“ میں ایسی انسانی جماعت کا عیل قائم کرتا ہے جس میں ایجاد اور حکومت دونوں انسانی بہبود کی باعث ہوں گی۔ اس زمانہ کی پہلی تین خصوصیتیں ہیں۔ یعنی (۱) اختباری طریقہ (۲) ریاضیات کے ذریعہ سے

عقلانہ تحلیل کی قوت (۳) فطرت کے انسانی اغراض کے تابع ہونے کا امکان
روشن خیالی

علمی ترقی کے ساتھ علم اور اقتدار کی شکست جاری رہی۔
علماء کا اکثر اعتقاد و روایت کی مخالفت کرتے رہے۔

تحریک اصلاح نے بظاہر فیصلہ عقل کے ہاتھ میں نہیں دیا، لیکن دونوں قوتوں
کے تضادم نے لوگوں کو اس امر پر غور کرنے کا موقع دیا کہ کاتھولک اور

اجتہاد جی فرقہ میں سے کس کے دعوے قرین عقل ہیں، اٹھارھویں صدی میں
لے تعصبی کی اشاعت اور ذہن کی ترقی سے عقل و اعتقاد کا مہر کہانتہا کو

پہنچ گیا۔ فرانسیسی اس زمانہ کو روشن خیالی کا دور کہتے ہیں یعنی اس میں عقل کی
روشنی زندگی و تجربہ کو منور کوئی ہے نہ جرمی والے اس کو دور تر کہہ

کہتے ہیں۔ اس زمانہ میں کس شے کا تذکرہ ہوا، اولاً انسانی ذہن کو جہل
سے پاک کیا گیا، کیونکہ یہ انسانی قوت کو محدود کرتا اور دل میں غیر معلوم

کا خوف پیدا کرتا ہے۔ ثانیاً توہم سے پاک کیا گیا جو جہل ہی سے ہے، مگر
اس میں حادث اور جذبہ کی وجہ سے تقدس کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔

ثالثاً ایسے اعتقاد سے جس میں عموماً غیر معقول عناصر شامل ہوتے ہیں اور
انسانی ذہن کو حقیقت کی بنا پر نہیں بلکہ زبردستی ان کے ماننے پر مجبور

کیا جاتا ہے۔ یہ معاملہ نفس علمی تنقید کا نہ تھا۔ والٹیر کہتا ہے کہ عقیدہ اکثر
ظلم و بے رحمی کا بھی باعث ہوتا ہے عقل کے یہی ہیں جادو کا یقین کیا جائے

ابتداء کے تمدن سے یہ انسانی ترقی کی راہ میں حائل رہا اور اس نے گزشتہ
زمانہ کے بعض نہایت اعلیٰ ذہنوں کو برباد کیا، اب اس امر کا وقت آگیا

تھا کہ قدیم زمانہ کی ضعیف الاعتقادی کو ہمیشہ کے لئے فنا کر دیا جاتا تاکہ
انسان عقل کی روشنی کو اپنا رہبر بناتا۔ یہ تحریک تمام سلسلی ہی نہ تھی۔

اس کے حامی اس لفظ کو ”فطرت“ کے ساتھ بھی استعمال کر کے (جس نے
سیاسی حقوق کی ترقی میں لوگوں کو متحد و مجتمع کرنے میں بہت کام دیا تھا)

”نور فطرت“ کا ذکر اور اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ یہی وہ روشنی ہے
جو خدا نے انسان کو اس کی رہبری و رہنمائی کے لئے دی ہے۔ یہی وہ

شمع ہے جو خدا نے انسان کے ذہن کے اندر اس کی رہبری کے لیے جلائی ہے اور جس کو انسانی قوت باطنیہ بھی نہ بجھا سکے گی۔ لہذا فرضی الہام کی جگہ قطعی عقل مذہب کو لینی چاہئے۔

لیکن اٹھارھویں صدی میں فرد کی ذہنی ترقی میں سب سے بڑی کامیابی یہ ہوئی کہ انسانی ذہن کو اس امر کا احساس ہو گیا کہ وہ علم طبیعی اور علم اخلاق میں کیا کام انجام دے رہا ہے، انسان نے اپنے ذہن پر نظر ڈالی خواہ وہ اپنی تصنیف کا نام "مقالہ فہم انسانی" رکھے یا "رسالہ فطرت انسانی" یا "نظریہ عواطف اخلاقی" یا مفید عقل نظری رکھے، لیکن اس کا مقصد بہر حال انسانی تجربہ کا مطالعہ تھا۔ کیونکہ یکایک انسان پر یہ حقیقت منکشف ہونے لگی کہ اگر وہ اس وقت جانوروں اور وحشیوں سے بہتر زندگی بسر کر رہا ہے تو اس کا سبب ذہن ہی کی فعلیت ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انسان کو "فطرت" سے نشئی نہ ہوئی تو اس نے اخلاق و عوامد علوم و سنون کا ایک نیا عالم قائم کرنا شروع کیا۔ یہ جبلت و عادت کی بناء پر نہ تھا نہ اس کی محض احساس و جذبہ سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ نسبتہً فعلی، عالمگیر اور تخلیقی ذہانت کا کام تھا جس کو ہم عقل کہتے ہیں۔ انسان چونکہ علم طبیعی اور علم اخلاق میں اس قسم کی کامیابیاں حاصل کر سکتا ہے اس لئے اپنی کی نئی عزت ہونا چاہیے۔ سیاسی حقوق، آزادی اور ذمہ داری کے حامل ہونے کی حیثیت سے وہ شہری اور حاکم و محکوم ہونے کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی کو جبر نہیں بلکہ خیالات کی قوت سے مضبوط رکھتا ہے۔ اس لئے اس کو اخلاقی شخصیت اور اخلاقی فرمانروائی کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ محض ان چیزوں کو قبول نہیں کر لیتا جو فطرت اس کو دیتی ہے بلکہ اپنی غایات و مقاصد قائم کر کے ان کی قدر و قیمت معین کرتا ہے۔

علمی طریقہ کی موجودہ اٹھارھویں صدی کا یہ خیال کہ انسان ایسی غایتیں اور ایسے اہمیت اور کام۔

معیار قائم کر سکتا ہے جو اس کے لئے یکساں مفید ہوں اور جن کا عام طور پر احترام کیا جائے اور یوں اسے اپنے معاصرین کی نظر میں قدر و منزلت حاصل ہو اس امر کا بین ثبوت ہے کہ انفرادیت

کسی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ افراد صرف اخلاقی جماعت کا رکن بن کر انتہائی اخلاقی ترقی کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی جماعت کی ضرورت و اہمیت کو ظاہر کرنا اور بات ہے اور اس کو عالم وجود میں لانا اور بات ہے، گزشتہ صدی کے اثنائے میں یہ بات ظاہر ہو گئی تھی کہ اس مسئلہ کا حل انسانی عقل کے لئے نہایت ضروری ہے مختلف اجتماعی علوم مثلاً علم الاقتصاد، علم الاجتماع، علم السياسة، اصول قانون اجتماعی، علم النفس یا تو اس زمانہ میں پہلے پہل عالم وجود میں آئے یا ان میں نئے جوش و خروش کے ساتھ تحقیقات شروع ہوئی۔ ان کے آلہ کار ہونے کی حقیقت سے علم النفس کو اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ لیکن اس صدی کے بہتم بالشان علمی کارناموں کا ظہور ان علوم میں نہیں بلکہ علم الہیات اور علم طبی کے الحاح و مہندی پر استمال میں ہوا۔ اجتماعی علوم اپنے مسائل کو نئے علمی طریقوں کے مطابق بیان کرنے میں مصروف رہے لیکن اس میں شک نہیں انیسویں صدی کے انکشافات و اختراعات بھی اخلاقی جماعت کے لئے کم لازمی نہیں ہیں۔ کیونکہ شہری زندگی کے حالات، امراض کے نئے نئے اسباب، نئے خطرات جو وحشی زندگی سے بچاؤ کرنے کے بعد قدم قدم پر موجود ہوتے ہیں، یہ امور علوم کے تمام وسائل اور پوری قوت کے طالب ہوتے ہیں جس قدر طبی علوم ان مشکلات پر غالب آتے جاتے ہیں جو ان کے انسانی ہیودی کے محدود معاون ہونے میں حائل ہوتی ہیں، اسی قدر یہ مطالبہ شدید ہوتا جاتا ہے کہ اجتماعی علوم اپنا حصہ اس طرح سے پورا کریں کہ انسان اپنی اخلاقی زندگی کو مکمل کرنے کے قابل ہو جائے۔ آئندہ ابواب میں جب ہم موجودہ زمانہ کی سیاسی اقتصادی و خانہ داری زندگی کے مسائل پر بحث کریں گے تو ان میں سے بعض مطالبات کی کافی وضاحت ہو جائے گی۔

تعلیم اخلاقی زندگی کے لیے جہاں علم طبی کی جدید ترقی ضروری ہے وہاں جدید تعلیم بھی نہایت اہم ہے اس زمانہ

کی جامعات خزون وسطی سے قائم ہیں، انسانیات کی قدیم و کچی کو مدار سس اور لاطینی مکاتب کی شکل میں جو لائحہ دستیاب ہوئی، فن طباعت کی ایجاد اور تجارت کی ترقی سے ابتدائی مدارس کو ترقی ہوئی، مانتہ الناسی حکومت کی مغرور و ضرورتوں سے ممالک متحدہ امریکہ میں عام تعلیمی تحریک کی ترقی ہوئی، صنعت کی ترقی صنعتی تعلیم کے رواج کا باعث ہوئی، جرمنی نے قومی تحفظ اور اقتصادی ترقی کے لئے تعلیم دی۔ انگلستان نے زیادہ تر مدبران ملک اور ارباب نظم و نسق کی تعلیم کو اپنا نصب العین قرار دیا ممالک متحدہ امریکہ نے رائے دہندوں کو تعلیم دینے کی کوشش کی۔ بہر حال محرک کوئی ہو اس میں شک نہیں کہ تعلیم اس قدر عام ہو گئی، کہ آخر جدید شعور کا ایک خاص عنصر بن گئی، اس لیے دوسرے اہم اثرات کے ساتھ اس کے اثر کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اب یہ بات تسلیم کی جا رہی ہے کہ اخلاقاً ہر بچہ کو اپنے قواعد فطری کے مطابق تعلیم پانے کا حق حاصل ہے، والدین کی حیثیت و استطاعت کو اس کی تعلیم میں سد راہ نہ ہونا چاہئے۔ ایسی نئی نئی اخلاقی قیمت جو ادبی قواعد کی طرح شخصی و انفرادی نہیں بلکہ عام اور مشترک ہے اس وقت زیادہ اچھی طرح سے سمجھ میں آسکے گی ہم جب نسبتاً زیادہ اجتماعی و جمہوری تربیت کو اپنا نصب العین بنا سکیں گے۔ اس دور کی نظری تشریح اگرچہ اس دور کی نظری تشریح حصہ دوم میں کی جائیگی تاہم یہاں یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ جن ترقیوں کے نشو و نما کا ذکر کیا جا چکا ہے ان کا اظہار ان دو فلسفوں میں ہوتا ہے جن کا گزشتہ صدی میں سب سے زیادہ اثر تھا۔ ان میں سے ایک کانٹ کا اور دوسرا افادیہ کا فلسفہ ہے کانٹ کے فلسفہ سے سیاسی اور ذہنی ترقی کے بعض پہلوؤں کا اظہار ہوتا ہے، وہ آزادی عقل کی قوت و اقتدار انسانی قدر و منزلت، سیرت کی اہمیت اور ایسی جماعت کی ضرورت پر زور دیتا ہے جس میں افراد خود حاکم اور خود محکوم ہوتے ہیں۔ افادیہ کا فلسفہ ان فوائد کو ظاہر کرتا ہے جن کا صنعت و حرفت تعلیم اور

علوم و فنون کی ترقی سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ مسرت
 اور وہ بھی بڑی بڑی نغداد کی مسرت کا نام خیر ہے، انفرادی شخص اور
 اجتماعی اصول پر تقسیم خیر کے مطالبات کی ترجمانی یہی فلسفہ کرتا ہے۔



باب ۹

رواجی اور فکری اخلاق کا عام مقابلہ

علم خیر و شر کے درخت کے پھل کھانے کا انجام نیک ہو سکتا ہے۔
 ذمی شعور و انفرادیت پسندانہ روئیں سے حقوق و فرائض قیمت نفس العین
 کے متعین تصورات کا پسند ہونا ممکن ہے، لہذا چونکہ انسان کی آنکھیں
 کھل جاتی ہیں اور اس کی فراست بڑھ جاتی ہے اس لئے بہت سی ایسی
 خوابیاں جن کا ابتدائی حالات میں احساس نہیں ہوتا اب ظاہر ہونے
 لگتی ہیں لیکن جس قدر خیر کے مواقع اور قابلیت میں اضافہ ہوتا ہے اسی قدر
 شر کے مواقع میں بھی ترقی ہوتی ہے جس قدر ماحول کی بحیدگی بڑھتی جاتی
 ہے اسی قدر زیادہ قابل اور دقیقہ رس شخصیتیں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ نفس لوگ
 صورت حال سے اس طرح مقابلہ کرتے ہیں کہ وہ شخصی تکمیل اور عام افادہ کی ایک
 بلند اخلاقی سطح تک پہنچ سکتے ہیں۔ نفس کو اشتہاد و جذبہ کی تشفی کے لئے ایسی
 آسانیاں حاصل ہو جاتی ہیں کہ وہ اپنے اوپر قابو نہیں رکھ سکتے۔ لہذا اثر یہ
 ہو جاتا ہے کہ یا دوسروں سے تمتع کے ایسے مواقع ملتے ہیں کہ ان سے فائدہ
 اٹھا کر غیر منصفانہ طور پر دولت و دولت کا اقتساب کرتے ہیں۔ دنیا میں پیرو بھی
 ہوں گے اور آری کیوس بھی سیرز یو جیا ہوں گے اور سیونز و لا بھی جیفیرے
 بھی ہوں گے اور سڈنی بنتھم یا ہارڈ بھی۔ ایلیٹ کیونگسٹن اور آرم سٹرانگ

کے مقابلہ میں ادنیٰ قسم کے لیڑے ہیں۔ ایلزبتھ فرانی کے مقابلہ میں ایسی عورتیں پائی جاتی ہیں جو اپنی جنس کی بدبختی کا کاروبار کرتی ہیں، ان لوگوں کے مقابلہ میں جو انسان کی فلاح و بہبود کے لئے اپنے انتہائی ذرائع اور تمام ہمت صرف کر دیتے ہیں، ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو انسانی تندرستی اور زندگی کی مطلق پروا نہیں کرتے، اور جن پر انسان کی تباہ حالی و فلاح کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس طرح کے تقابل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی ترقی کے ساتھ ساتھ کمزوری بدبختی شر اور جرم بھی ترقی کرتے ہیں، یہ بات ذہن کو رداجی و فکری اخلاق میں بعض عام موازنوں کی طرف لے جاتی ہے، یہ سہ زمانہ سے کردار اور اجتماعی نظام کی از سر نو تحلیل کا مطالبہ کرتی ہے اس قسم کی تحلیل کے مقدمہ کے طور پر ہم اس باب میں رداجی و فکری اخلاق کے مابین بعض عام تعلقات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) عناصر توافق و تسلسل

اخلاقی زندگی کا تسلسل دو طرح ظاہر ہوتا ہے اول تو قدیم گروہی اور رداجی اخلاق کا وجود جزاً باقی رہتا ہے دوسرے جب اخلاقی زندگی کو دوسری زندگیوں سے میز کیا جاتا تو اس کو بالکل نئے تعلقات قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ اپنے لئے گروہی زندگی یا مذہبی و سیاسی، جمالیاتی و اقتصادی زندگیوں سے اصطلاحیں لے لیتی ہے، کیونکہ یہ زندگیاں بھی قدیم گروہی و حدت ہی سے نکلتی ہیں گروٹ کی کتاب نے افلاطون اور دیگر رفقاء کے سقراطیہ سے ہم مندرجہ ذیل آئینہ اس درج کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں روانہ کے ہر حکومت کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

اخلاقی و مذہبی جمالیاتی و اجتماعی اعتقادات و رجحانات کا مجموعہ جس میں صحیح و غلط عمل و ناسخ و فاسخ و ناسفغانہ مقدس و نامقدس اعلیٰ و ادنیٰ قابل عزت و قابل نفرت پاک و ناپاک خوبصورت و بدصورت ہند و غیر ہند واجب العمل اور واجب ترک کے متعلق جماعت کے ہر فرد کی حیثیت اور تعلقات کے متعلق حتیٰ کہ تفریح و تسلل کی جائز صورتوں کے متعلق بھی قطعی ضوابط موجود ہوتے ہیں یہی اشیاء کی مقررہ حقیقت ہوتی ہے جس کی دائمی اصلیت بالعموم نامعلوم ہوتی ہے لیکن جس کو گروہ کا ہر نوپسیدافرہ آنکھ کھول کر دیکھتا ہے یہ ہر شخص کی فطرت کا جزا اور اس کے ذہن کی مقررہ مادہ بن جاتا ہے دینی اس کے ذہنی رجحان ہوتے ہیں جن کے مطابق وہ تجربات کے منہی سمجھتا اور اشتیاق کی قدر و منزلت کرتا ہے اگر کوئی فرد قوم کے مسلک سے انحراف کرتا ہے تو قوم اس سے نفرت کرنے لگتی ہے یا اس کا مضحکہ اڑاتی ہے اس کی نفرت کا اظہار بھی مختلف طور پر ہوتا ہے اگر بہت ہی کم سزا دی جائے تو یہ ہوتا ہے کہ براوری سے الگ کر کے اس کو ہرسم کی وقعت اور رعایت سے محروم کر دیا جاتا ہے جس کی بناء پر اس کی زندگی اجیرن ہو جاتی ہے۔ ناموس (یعنی قانون و رواج) سب کا بادشاہ ہے بقول پندرہ یہ افراد کے قلوب پر دنیاوی و دہائی امور میں تعزیری اختیارات رکھتا ہے یہ ان کی عقل و جذبات دونوں کو اپنے مطابق ڈھالتا ہے اور حادثی و وجدانی رجحانات کے نام سے حکومت کرتا ہے اس اقتباس میں اہم باتیں حسب ذیل ہیں۔ (۱) اجتماعی گروہ میں بعض ایسی عادات کا وجود جن کا تعلق صرف عمل سے نہیں بلکہ اعمال کے متعلق احساس و اعتقاد کی پسندیدگی و ناپسندیدگی اور ان کی قدر و قیمت کے اندازہ سے بھی ہوتا ہے (۲) ان ذہنی عادتوں کا گروہ کے ہر نئے فرد کی توجہ پر تسلط ہوا ہے یہ نیا فرد اسی جماعت میں پیدا ہوا ہو یا اگر تیسری ایک ہو گیا ہو لیکن وہ اس کے آئین و قوانین سے اسی طرح گریز نہیں کر سکتا جس طرح کہ طبعی ماحول سے نہیں کر سکتا (۳) اس طرح نئے افراد کی عملی و ذہنی عادتیں قائم ہو جاتی ہیں اور

قوم کے مرد جو اخلاق و آداب ان کے ذہن کی ایک مستقل مادہ بن جاتے ہیں جو آخر کار اپنے ذہنی فوکر و رجحانات کی طرح عمل کرتے ہیں اس طرح وہ نیک فرد اجتماعی گردہ کا کال رکن بن جاتا ہے اور اجتماعی نظام سے اس کو ایسی دیکھی پسند ہو جاتی ہے کہ وہ اس کو باقی رکھنے میں اپنا کام نہایت خوشی سے انجام دیتا ہے۔

گر وہی اخلاقیات کا جب اس حالت کا آج کل کی تمدن اقوام کی حالت سے کچھ نہ کچھ باقی رہتا ہے تو ان میں چند امور نہایت ہی مین طور پر مشترک نظر آتے ہیں آج کل افراد کا بہت سے اجتماعی گردہ ہوں سے تعلق ہوتا ہے ان گردہ ہوں کے اندر ارتباط و اتحاد کچھ بہت نیا وہ نہیں ہوتا لیکن ہر جگہ عمل ہی کے نہیں بلکہ عمل کے متعلق خیال و احساس تک کے دستور بند سے جو تھے ہیں تمام نظامات تمام پیشے اپنے اپنے قوانین و قواعد رکھتے ہیں جن کی افراد کو پابندی کرنا پڑتی ہے ان قواعد کی نوعیت افراد کو مختلف طور پر سمجھائی جاتی ہے مثلاً جماعت کی پسندیدگی ذرا پسندیدگی سے خود اپنی کامیابی و ناکامی سے عقل و تقلید کے ذاتی رجحان نیز باضابطہ تعلیم و تربیت سے۔

بالفاظ دیگر گردہ ہی اخلاق بالکل معدوم ہو کر اپنی جگہ شعوری اخلاق نہیں دے دیتا گردہ ہی دروہی ہی اخلاق پر اب تک ہم میں سے بہت سوں کا عمل ہے اور کم دیش تو کبھی اس پر کاربند نہیں۔ ہم میں سے کوئی اپنے تمام معیار غور و خوض کے بعد قائم نہیں کرتا، کوئی بھی تمام فوائد پر بطور خود غور نہیں کرتا، نہ کوئی اپنی پسند میں تمام تر عقلی قواعد کا لحاظ رکھتا، نہ اس امر کا دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ کسی مقصد کو واضح طور پر پیش نظر رکھے۔

ہماری زندگی خاندانی گردہ میں گزرتی ہے اس کے بعد ہم کو کبھی گردہ یا کیسائی گردہ سے تعلق قائم کرنا پڑتا ہے اور پھر حرفتی گردہ میں داخل ہوتے ہیں آخر میں خاندانی سیاسی و اجتماعی ہمسایہ گردہ ہوں میں داخل ہوتے ہیں ان گردہ ہوں میں سے جس کے ہم رکن نہیں گئے اس کے قواعد و ضوابط کی

ہم کو ایک حد تک تسہیل کرنا پڑے گی یہاں تک کہ ہم کو کھیل میں بھی ان قواعد کی پابندی کرنا پڑتی ہے جیسا کہ ہم ان قواعد کی بے سمجھی سے پابندی کرتے ہیں ان کی طرف ہمارا ذہن یا تو منتقل کر دیا جاتا ہے یا ہم خود بخود نقل کرتے کرتے لگتے ہیں غرض کہ وہ کے تمام حوال کی ہم کو مطابقت کرنا پڑتی ہے یعنی اس کی عام رائے مذہبی خیالات لذت و الم کے حصار بلکہ ممنوعات کی بھی ہم کو پابندی کرنا پڑتی ہے سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس طرح اور لوگ عمل کرتے ہیں اسکی طرح ہم بھی عمل کرتے ہیں اور کم و بیش ایک ہی مشترک مقصد کے لئے سب مل کر کھیل کرتے ہیں ہم میں ایسی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن میں سے کم و بیش اکثر مدت العمر باقی رہتی ہیں ہم اکثر روایتوں کو بے جون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں جب ہم استہدائی فائدہ دانی کر رہے ہیں ایسے نئے خیالات اور نئے ماحول میں جاتے ہیں جہاں کم و بیش ساری کھیل کے تجربہ کو دہرا کرنا پڑتا ہے تو اس وقت بھی ہمارے گرد و اور دوسروں کے متعلق رائے کا بیشتر حصہ گرد و اور رواج ہی کے اثرات سے متعین ہوتا ہے۔ یہ امر ترقی کے حق میں مفید ہے کیونکہ اگر ہم میں سے ہر شخص کو اپنے لئے از سر نو قوانین و مہارت قائم کرنے پڑیں تو اخلاقی اعتبار سے ہماری دینی ہی افسوسناک حالت ہو جیسی کہ مذہبی اعتبار سے ایسی صورتیں ہیں کہ ہم کو بہر علم کی خود از سر نو بنیاد رکھنا پڑے۔ اور یوں گزشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کا اطلاق موقع نہ ملے کہ وہ افراد کے جذبات و محرکات کو جن اصولوں سے قابو میں رکھتا ہے یعنی تمسود و ارتباط با باہمی احتیاج و ہمدردی بعض امور کی عادات بہ تمام چیزیں اس درخت کی جڑ ہیں جس میں شخصی اخلاق کے پھل بھول لگ سکتے ہیں۔ انفرادیت اور عقلی فعالیت انسانی ترقی کے لئے کتنی ہی ضروری کیوں نہ ہوں لیکن اگر ان کا آغاز مشترک احساس و ہمت کی اس گہری سطح سے نہ ہوں تو ان سے کسی سر کا اخلاق پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ تیسری سطح کے عقل و شعور حوال پہلی دوسری سطح کے حوال کو تباہ نہیں کرتے بلکہ ان کی تکمیل کرتے ہیں۔

اخلاقی تعلقات۔ تقریباً تمام اخلاقی تعلقات گروہی تعلقات کے قانونی دندہ ہی

پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب ان کا شعور واضح ہو جاتا ہے تو اخلاقی تعلقات مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ "اخلاقی" کے لئے جو یونانی ولایتی الفاظ (مارل اور ایچی کل) استعمال میں آئے ہیں ان سے بھی ظاہر ہوتا ہے "انتھاس" کے معنی ان خاص خواہ اور رسوم عیارات و تصورات ہی کے تھے جن کی بدولت ایک گروہ کو دوسرے سے ممتاز سمجھا جاتا تھا۔

بعض خاص اخلاقی اصطلاحات براہ راست گروہی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں، انگریزی زبان میں "مہربان" کے لئے جو لفظ (کامنڈ) ہے وہ لفظ "کن" سے مشتق ہے جس کے معنی قرابت وار کے ہیں اس لئے "کامنڈ" وہ شخص ہے جس کا سلوک برادرانہ اور قرابت وارانہ ہے جب حکمران یا اعلیٰ طبقہ کے مقابل میں ایسے شخص کا ذکر کیا جاتا ہے جس کو کسی خاندان سے تعلق نہیں ہوتا یا جو کسی کم مرتبہ خاندان سے تعلق رکھتا ہے تو بہت سے ایسے لفظ ملتے ہیں جن میں کسی "شرافت" و "ذہانت" اور اس طرح حقیقت کی عام کمی و زیادتی ظاہر ہوتی ہے، اگلی طبقہ میں کوئی خاص فضیلت ہو یا نہ ہو لیکن اس سے اتنا غرور ظاہر ہوتا ہے کہ زبان اور میاں راستحان قائم کرنے میں اعلیٰ طبقہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا ہے، چنانچہ لفظ ٹوٹل (شریف) "جسٹل" (بھلا مانس) کے الفاظ اخلاقی معنی حاصل کرنے سے پہلے خاندانی یا کنبی شرافت ہی کو ظاہر کرتے تھے۔ ڈیوٹی (فرض) کے معنی آج کل اس حق کے ہیں جو خوردوں کے ذمہ بزرگوں کا ہوتا تھا۔ ایسے اکثر الفاظ ہیں جن سے اخلاقی ناپسندیدگی ظاہر ہوتی ہے وہ گروہی احساسات کا پستہ دیتے ہیں۔ "کینف" (بد معاش) کے اصل معنی قیدی کے تھے اس لئے ظالمہ والے بد معاش کو "کینو" کہتے ہیں جو اسی سے مشتق ہے "بٹین" (بد معاش) دراصل مزاح کو کہتے تھے۔ "بیگ گارڈ" مونیٹوں کی نگرانی کرتا تھا۔ "ریگل" ادنیٰ طبقہ کے آدمی کو کہتے تھے۔ "نیوڈ" ملازم اور خدمت گار کے لئے مخصوص تھا۔ "ہیس" یعنی کمینہ اور میں یعنی (ادنی) "جسٹل" ڈوئل کا مقابل تھا۔ تعلقات کا ایک اور مجموعہ ہے جن سے قدیم گروہی پسندیدگیاں ظاہر ہوتی ہیں یا ان میں تصورات نسب کو جمع کر لیا جاتا ہے۔ یونانی "لفظ کیلو کا گینٹھا" کی دو گونہ اصل کو ہم بیسان

کر چکے ہیں۔ عورت دو دیا بت کو گودہ ستمن جانتا تھا اس کے مقابلہ میں مباحثہ تنگ
 و شہر ناک کو مذہب سمجھتا تھا۔ درجہ (نفیلت) دراصل جسمانی نوعیت کا نام تھا جس کو
 جھگڑوں کی کے زمانہ میں ستمن سمجھا جاتا تھا۔ یونانی زبان میں بد اخلاق کے لئے جو لفظ
 استعمال کیا جاتا تھا اس کے معنی تقریباً بزدل ہیں انگریزی زبان کے لفظ اسکاڈیول
 کے بھی غالباً کم و بیش یہی معنی تھے یعنی وہ بد بخت غالباً کمزور و بزدل ہوتا تھا۔ اقتصاد کی
 نقل لفظ میرٹ (جو میں نے کیا ہے) "ڈیوٹی" (جو میرے ذمہ ہے) "آٹ"
 (جو مجھے چاہئے) سے ظاہر ہوتا ہے اگرچہ ڈیوٹی (فرض) ان فرائض کے لئے خاص
 طور پر مخصوص ہے جو بزرگوں کے خورد و پوش کے ذمہ ہوتے ہیں۔ مگر معاملات میں
 پیش بینی اور مہارت سے حکمت کا نیکو پیدا ہوا جو یونانیوں کے یہاں سب سے
 بڑی نفیلت تھی اسی طرح قرون وسطیٰ میں بحسام بنی سب سے بڑی نفیلت خیال
 کی جاتی تھی بہتر و بدتر کے جانچنے اور ان کا کوئی مستقل معیار قائم کرنے میں بھی
 اقتصاد کی نہاد سے بہت مدد ملتی ہے۔ افلاطون کے یہاں اور اہل دونوں میں
 ہم کو یہ سوال نظر آتا ہے کہ ہمارا انسان اپنی جان کے معاوضہ میں تمام جہان کو
 مال کرے تو اس کو کیا فائدہ ہوگا؟ نظم و ترتیب کے تعلقات غالباً فنون لطیفہ سے
 پیدا ہوئے۔ اخلاقی زندگی کو اگر ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو قانونی نظر
 آتی ہے۔ "اخلاقی قانون" "اقتدار" "فرض" "ذمہ داری" "انصاف" راست بازی
 یہ چیزیں اپنے ساتھ گروہی اقتدار اور ایک منظم حکومت و قانون کے اختلاف
 لاتی ہیں ان کے علاوہ ان الفاظ سے مذہبی اثر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اخلاقی
 تعلقات مذہب سے نکلتے ہیں اور ان کے خاص معنی مذہبی استعمال سے متعین
 ہوتے ہیں، روحانی تعلقات سے ایسی شکل خیر کا معیار قائم کرنے میں مدد ملتی ہے
 جیسی کہ التذاذ سے نہیں بلکہ شخصی مراعات سے پیدا ہوتی ہے۔ پالی کی ابتدا ساجرانہ
 و مذہبی تصور کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ اس سے صرف آلودگی سے برأت نہیں بلکہ
 وعدت نایت بھی مقصود ہوتی تھی "عصمت" کی بدولت ایک ایسی نفیلت میں
 مذہبی تقدس کی شان پیدا ہو گئی جس کی ابتدا زیادہ تر ملکیت کے نقل سے
 ہوئی تھی۔ انگریزی زبان کے لفظ "وکٹ" (شریر) اسی زبان کے لفظ "ویج"

(جادو گرئی) سے نکلا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض تعقلات غور و فکر یا جبلت کے انفرادی تجربات سے بھی پیدا ہوئے جن چیزوں سے طبیعت بھاگتی تھی ان سے غلیظ دنیا پاک و غیرہ کا نقل پیدا ہوا۔ جو چیزیں آنکھوں یا عیضیات کو ابھی معلوم ہوتی تھیں ان سے ”سیدھے“ ”بے لاگ“ ”دوستوار“ وغیرہ کا نقل پیدا ہوا۔ خود مل فکر سے ضمیر کا نقل پیدا ہوا۔ یونانی و لاطینی میں ضمیر کے لئے جو لفظ ہے اس کے معنی تصور کے ہیں اور یہ اخلاق کی ایک نہایت ممتاز خصوصیت کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایسی تصویریں اور ذی ہوش حالت ظاہر ہوتی ہے جو صرف فایات و مقاصد کے قائم کرنے ہی میں کار فرما نہیں بلکہ معیاروں کے مطابق افعال کی جانچ کر کے انکو پسند بھی کرتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہماری موجودہ اخلاقی اصطلاحات کا بڑا حصہ اجتماعی تعقلات سے پیدا ہوا ہے۔

(۲) عناصر مقابل

اخلاقی نقطہ نظر کا اخیاناً قدیم اور جدید زمانہ کے انداز خیال میں سب سے نمایاں فرق یہ ہے کہ اس زمانہ میں ہم کو وار کے اخلاقی پہلو کو دوسرے پہلوؤں (مثلاً رواجی سیاسی و قانونی پہلوؤں) سے جدا کرتے ہیں۔ رواجی اخلاق میں جماعت جن افعال کو اچھا سمجھتی ہے ان سب کی حیثیت مساوی تھی اور ان سب کی یکساں طور پر تائید کی جاتی تھی۔ اس میں ایسے امور کے متعلق بھی احکام جاری کئے جاتے تھے جن کا تعلق ہمارے زمانہ میں رائج الوقت وضع یا آداب معاشرت اور طرق تعریف سے ہوتا ہے اس میں جسم کے بعض حصوں کو بگاڑنا اسی قدر ضروری تھا جس قدر شادی بیاہ کی بعض رسموں کا ادا کرنا۔ ساس کے ساتھ باتیں کرنے سے احتراز کرنا اسی قدر لازمی تھا

جس قدر رئیس قبیلہ کی اطاعت کرنا رئیس قبیلہ کے سایہ پر سے گزرنا کسی دوسرے قبیلہ کے آدمی کو قتل کرنے سے زیادہ سنگین جرم تھا، غلامانہ یہ کہ ہم اخلاق اور آداب میں امتیاز کرتے ہیں لیکن رواجی اخلاق میں یہ امتیاز نہ تھا۔

مگر دسٹ جب اخلاقی مذہبی جمالیاتی اور اجتماعی عقائد کا ذکر کرتا ہے تو اس میں لفظ اخلاقی کو جدید معنی میں استعمال کرتا ہے جس معنی کا وہ ذکر کرتا ہے اس کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ "مذہبی، اجتماعی و جمالیاتی" عقائد مجموعی طور پر فرد کے اخلاقی عقیدہ کا باعث ہوتے ہیں، ہم ان میں اسی طرح قدرتی طور پر امتیاز کرتے ہیں جس طرح کہ رسم و رواج کے زمانہ کے لوگ ان میں امتیاز نہیں کرتے تھے، اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ رواجی اخلاق میں ذہن کی ساخت کیسی ہوتی ہے تو ہمیں ایک ایسی جماعت کا تصور کرنا چاہیے جس میں اگر کوئی شخص لباس وغیرہ میں جماعت کے ضوابط کی پابندی نہ کرے تو اس کو اتنی ہی اہمیت و طاقت کی پائے، اور یہ اس کے جذبات و احساسات کو اسی طرح مجروح کرے جتنی کہ کسی اخلاقی لغزش کی مناسپار کی جاسکتی اور جتنا انسان اس حالت میں اس سے متاثر ہوتا۔

اتباع بقابلہ فکر۔ رسم و رواج کا "اتباع" ہو سکتا ہے اس میں شک نہیں کہ رواجی اخلاق نے سیرت کی خوبی و استواری کو بے غور پر

ہر شعبہ میں اجتماعی معیاروں کے اتباع کے مرادف قرار دیا تھا۔ اس لئے لفظ "اتباع" اہم ہے، کیونکہ کسی شے کے محض اتباع میں عقل منہ کو سب سے کم دخل ہوتا ہے، ان معیاروں میں اخلاقی اہمیت ہوتی ہے جس کو اگر آدمی اپنے ذہن سے کام لے تو معلوم کر سکتا ہے اور چونکہ تادیب کے مست قواعد کی وجہ سے انسان کو مجبوراً ان کی طرف توجہ کرنا پڑتی ہے، اس لئے کسی خاص توجہ کی بھی شاید ہی ضرورت پڑتی ہو، لیکن جب اخلاق نفس پر روم کتایام نہیں ہوتا بلکہ ایسی شے کا نام ہوتا ہے جو رسوم و عادات کے اندر پائی جاتی ہے تو غیر و صائب اس طرح واضح اور خارجی طور پر نظر نہیں آسکتے۔ اب ان کے معلوم کرنے کے لئے فکر و خیال اور قوت تحریر و تسلیم

کی ضرورت ہوتی ہے ایک بچہ کو اچھی خاصی طرح براہ راست یہ بتایا جاسکتا ہے کہ اس دو میں کیا فرق ہے اور اس فرق کا اس کے کردار پر کیا اثر ہونا چاہیے۔ ملکیت کی ہیئت کی طرف اشارہ کر کے اس کو بتا سکتے ہیں کہ دیکھو ادھر کی زمین تمھاری اور ادھر کی زمین تمھارے پڑوسی کی ہے اور اسی سے جائز و ناجائز کا بھی فرق سمجھایا جاسکتا ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ کا تاثر ایسی ملکیت بھی رکھتا ہے جس کا لامسہ یا اثر ہے اور اک نہیں ہوتا۔ لیکن عقل کے ذریعہ احساس ہو سکتا ہے مثلاً وہاں کا نام، شہرت، ساکھ، اس میں شک نہیں کہ ان کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے لیکن ان کے محسوس کرنے کے لئے اور اک نہیں بلکہ عقل کی ضرورت ہے۔ موجودہ زمانہ کا انھوں نے زیادہ تر اسی طرح کے فرائض و حقوق پر عمل ہے۔ یہ خارجی عادات ہیں بلکہ تعلقات ہیں اس لئے ان کے سکیم کرنے کے لئے موجودہ رداجوں کی پیروی کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے لئے اس قوت کی ضرورت جو ہم کو یہ بتلائی ہے کہ فلاں فلاں عادتوں پر کیوں عمل کیا جائے کو کسی چیز ہے جو ایک شے کو اچھایا برا کر دیتی ہے۔ اس طرح رداج کی جگہ ضمیر اور خارجی قواعد کی جگہ اصول لئے لیتے ہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ زمانہ کا اخلاق رداجی نہیں ہے تو ہماری مراد یہی ہوتی ہے۔ یہ معنی نہیں کہ اجتماعی رسوم اب معدوم ہو گئے، یا ان کی تعداد کم ہو گئی ہے بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے چنانچہ ان کی عام اہمیت میں کسی قسم کی کمی واقع ہوئی ہے نہ وہ انفرادی عمل کے لئے کچھ بہت کم نشان ہیں، نہ ان کے لئے کم توجہ کی ضرورت ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ اب افراد کو ان کے نفس وجود سے زیادہ ان کی حقیقت کے سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اپنی رہنمائی ان کے نفس وجود سے نہیں بلکہ ان کی حقیقت سے کرنا پڑتی ہے۔

رسم درواج کا وجود اس فرق سے ایک اور نہایت ہی اہم فرق پیدا ہوتا ہے۔ رداجی اخلاق میں رسم درواج کی بندش اور مجرم و مجاعت ہونے کے مابین کوئی درمیانی صورت نہ تھی جس حد تک اجتماعی رسم درواج آسمانی اور ان کے بانی و نگران دیوتا خیال کئے جاتے تھے یعنی جس حد تک

تمام رسوم کو مذہبی و مافوق العادت خیال کرنے کی طرف رجحان تھا اسی حد تک افراد ان کی پابندی پر قہراً مجبور تھے ان کی عدم پابندی گناہ اور کفر تھی جو دیوتاؤں اور انسانوں دونوں کے غضب کا باعث ہوتی تھی (رواج میں چون چرائی کی گنجائش نہ تھی) اس قسم کے سوال کے یہ معنی ہوتے تھے کہ سال کو ان کے متعلق شک ہے اور شک بد اخلاقی کا مرادف تھا کیونکہ اس قسم کا شک گروہ کی بنیاد زندگی پر مسدود کرتا ہے اس کلیہ سے استثنائی بد بھی مثالیں (اور یہ ظاہر ہے کہ مستثنیٰ سے کلیہ کا نقص نہیں بلکہ اثبات ہوتا ہے) وہ لوگ ہیں جو اپنے زمانہ کے بڑے مصلح ہیں ان لوگوں کی بدولت پابند رواج جماعتوں کی تاریخ کے مختلف دوروں میں حد فاصل قائم ہوتی ہے۔ ایسے لوگوں کے معاصران کی مخالفت کرتے اور حتی الامکان ان کے درپے آزار ہو جاتے تھے۔ ان لوگوں کی روش کا حق بجانب ہونا کلی حریف بیرونی دشمن دبا یا قحط کے مقابلہ میں غیر معمولی کامیابی سے ثابت ہوتا تھا اس کامیابی سے یہ ثابت ہوتا تھا کہ دیوتا ان کے ہمنوا ہیں اور جو تئیں یہ یصلین کرتا چاہتے ہیں وہ دیوتاؤں کے نزدیک درست ہیں بلکہ یہ یصلین ان دیوتاؤں کے نام سے بندے ہیں جن کو انھوں نے اسی کام کے لئے منتخب کیا ہے۔ اب یہ نئے رسم و رواج کی طرف لازمی و مقدس بن جاتے ہیں۔ یہ قصہ زمانہ کو ابھی فراخوش نہیں ہوا کہ والدین انبیاء کو قتل کرتے ہیں اور اولاد اپنی انبیاء کی قبروں کو مزار بنا کر پرستش کرتی ہے۔ عقل ایک اعلیٰ قانون الیکٹن جس قدر افراد اپنے افعال میں رسم و رواج کے مفہوم کا انکشاف کرتی ہے۔ کا لحاظ کرتے ہیں اور ان کے وجود کے علم کو اپنا دلیل راہ نہیں بناتے اسی قدر اخلاقی ترقی کا تصور از روئے علم الاخلاق اہم ہوتا جاتا ہے اور ملی آزادی کے بڑھنے کی وجہ سے اس کی اخلاقی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے کیونکہ (۱) ممکن ہے ایک فرد کسی رواج کے معنی اس کی موجودہ صورت کے خلاف سمجھے یا اس کو کسی ایک رواج کی اہمیت دوسرے رواجوں سے زیادہ معلوم ہو اور یہ بھی نظر آئے کہ اس کے عمل میں ایسے رواج مسدود رہتے ہیں جو اخلاقاً بہت کم اہمیت رکھتے ہیں اس قسم کے

غور و فکر کی بنا پر انسان چاہتا ہے کہ بعض اجتماعی یا دتوں کو ترک کر دے یا اگر ترک نہ کرے تو ان میں کم از کم تو سم کر لے چونکہ اس قسم کی صورت حال اکثر پیش آتی رہتی ہے اس لئے فرد کو (۲) کم از کم پیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ مجھے مروجہ معیار کو اس وقت تک اپنے کردار کے لئے کافی نہ خیال کرنا چاہیے جب تک اس سے میری اخلاقی عقل کو اطمینان نہ ہو جائے رسم و رواج کی موجودگی سے ان کو ایک طرح کا سطحی حق تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن محض موجودگی ہرگز اخلاقاً قابل استناد نہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے وہ رواج بذات خود غلط ہو جب یہ امکان ذہن میں

آتا ہے تو افراد اپنی ذات کو اپنے افعال کا ذمہ دار خیال کرنے لگتا ہے۔ رواج کا یکسر تغیر۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی سطح اب تک رہی ہے ایسا کبھی

نہیں ہوا کہ عقلی اخلاق رواجی اخلاق سے بالکل علیحدہ ہو گیا ہو،

مثلاً عملی طور پر اکثر تاجر کا وہ بار کے بعض طریقوں کے اخلاق کے متعلق اپنے آپ کو کبھی پریشان نہیں کرتے تجارت کی دنیا میں یہی رسم و رواج ہے۔ اگر کسی شخص کو تجارت

کرنا ہے تو اس کو رسم و رواج کی پابندی کرنا چاہیے۔ اگر پابندی نہیں کر سکتا تو

تجارت کو خیر باد کہنا چاہیے۔ قانون طب سیاست اخبار نویسی خاندانی زندگی

وغیرہ میں یہ نہایت ہی کثرت سے نظر آتا ہے موجودہ اخلاق کی بنیاد رواجی اخلاق

کی حیثیت سے آج تک باقی ہے لیکن پھر بھی اس زمانہ میں اور رواجی اخلاق کے

زمانہ میں ایک فرق ضرور ہے اس زمانہ میں کم از کم کچھ لوگ تو ایسے ہیں جو رواج پر

اخلاقی نقطہ نظر سے تنقید کرتے ہیں کچھ ایسے بھی ہیں جو اس میں تغیر و تبدل کا

مطالبہ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی وجہ سے جو مباحثے اور تحریکیں پیدا ہوئی ہیں

ان سے ہر شخص متاثر ہے اور غلط رواج پر عمل پیرا ہونے کا خیال ہر شخص کو

کچھ نہ کچھ پریشان کرتا ہے لہذا بعض لوگوں کا اپنے اوپر یہ فرض عائد کر لینا کہ

وہ اصلاح و ترقی کے خیال سے مروجہ رسوم کا منظر غور مطالعہ کریں گے، فکری

اخلاق کی علامت ہے اور یہی اس امر کی دلیل ہے کہ رواج کے مقابلہ میں

ضمیر کی حکومت قائم ہو گئی ہے موجودہ زمانہ کی معاشرت میں جو لوگ اخلاقاً

بڑی منزلت رکھتے ہیں وہ اپنے اندر تنقید و تبصرہ کی عادت پیدا کرنا ذہن کو

تاثرات سے آزاد رکھنا، اجتماعی نظام کے معائب و محاسن کا احساس رکھنا، اپنا فرض سمجھتے ہیں ان لوگوں میں اپنے افعال پر موجود اجتماعی نظام کے لحاظ سے غور و فکر ذہنی کی ایک مستقل عادت بن گئی ہے۔

سنی کی گہرائی

اگر شعوری اخلاق کا مواد ابتدائی مدارج اور زندگی کے دوسرے دائروں سے حاصل ہوتا ہے مگر اتنا ضروری ہے کہ جب یہ تعلقات

نسبت ذاتی و شخصی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو ان میں قدرتی طور پر ایک طرح کا تغیر واقع ہوتا ہے مثلاً ان تعلقات کو یسے جو قانونی دائرہ سے ماخوذ ہیں۔ کمیت حکومت و عدالت ہی کا مفہم ہے کہ انسان اب حق قانون اور ذمہ داری عدالت کا نام لیتا اور ان کا خیال کرتا ہے۔ ان اصطلاحات کو قانونی سے اخلاقی بنانے میں سب سے پہلے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہم کو داخلی و ذہنی بنالیں۔ انسان اپنے لئے ایک معیار مقرر کرتا ہے اس کو قانون قرار دیتا ہے اپنے کردار پر اس کی رو سے حکم لگاتا ہے اپنے نفس کو اپنے لئے جواب دہ قرار دیتا ہے اور عدل کہ نیکی کو شش کرتا ہے۔ حکومت ان امور کے عمل میں لانے کے لئے چند آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مقنن، قاضی، پنجایت، عمال سب بے سب حکومت یعنی ایک منظم مائت کی نمایندگی کرتے ہیں۔ یہ امر کہ ایک ہی شخص اپنے لئے مقنن، قاضی، پنجایت مدعی مدعی عیب سب کچھ ہو سکتا ہے اس بات کو نظر کرتا ہے کہ وہ مرکب وجود ہے۔ اس میں جذبات اور اشتہائیں انفرادی اغراض بھی ہیں اور عقلی و اجتماعی فطرت بھی فرد جماعت کی حیثیت سے صرف انفرادی اغراض ہی نہیں بلکہ قومی اغراض بھی تسلیم کرتا ہے۔ صاحب عقل کی حیثیت سے وہ صرف جذبات کے ہیجان و محسوس نہیں کرتا بلکہ قانون کی پابندی اور فرض کی متابعت کرتا ہے۔ جمہوری حکومت کے ایک فرد کی حیثیت سے وہ اپنے اندر حاکمانہ و حکومانہ دونوں حیثیتوں کا وجود اور شخصیت کا اعزاز محسوس کرتا ہے۔ راست باز وہ ہے جس نے خدایا انسان کے قانون کو اپنی زندگی کا داخلی قانون بنالیا اسی کا نام "اخلاقی قانون" ہے۔ لیکن اس عمل کو داخلی بنانے سے اس کے معنوں میں بھی گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ حکومتوں اور

عدالتوں کا عقد اقتدار محدود ہوتا ہے، اور ان کے فیصلے خطا سے لازمی طور پر بری نہیں ہوتے یہ بعض اوقات بہت زیادہ نرمی سے کام لیتی ہیں، اور بعض اوقات حد سے زیادہ سختی کرتی ہیں۔ ضمیر سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے فعل کا علم ہے اس کے معنی میں کہ وہ غایت و شرک عمل سب سے واقف ہے۔ اس کا اقتدار کامل اطاعت و فرماں برداری کا معنی ہوتا ہے۔ قوانین حکومت وقت واجب العمل معلوم ہوتے ہیں جب اخلاق کی عدالت غالب میں ان کی تحقیق و تفتیش ہو چکی ہے، درمیانک اور منصفانہ ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ضمیر کے مخالف ہوتے ہیں تو ان کی پیردی سیاسی قوت کے جبر سے ہو سکتی ہے۔ تاہم جن لوگوں کا ضمیر بے لوث ہوتا ہے وہ بھی سمجھتے ہیں کہ ہم ان قوانین سے ایک بلند تر قانون کے تابع ہیں۔ دنیا کے مشہور ادبیات میں سے اکثر کا موضوع انسانی تجربے کی یہ بنیادی حقیقت ہے۔ ڈوہی چیزیں کسی میں جن پر انسان جب بھی غور کرتا ہے تو اس کا ذہن نئے استعجاب و احترام سے بھر جاتا ہے، ایک تاروں بھرا آسمان دوسرا اخلاقی قانون۔

اقتصادی دائرہ کے تعلقات کے معنی میں بھی اسی طرح عمیق پسہ ہوا۔ اقتصاد کی دنیا میں وہی چیزیں اچھی اور اچھیں کی قدر و قیمت ہوتی ہے جن کی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے۔ ضروریات کے پورا کرنے ہی سے انسان کو خیر و شر کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور اسی سے وہ ایک نفع کا دوسرے نفع سے مقابلہ کرنا سیکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علوم فنون کی ترقی سے نسبتاً پائیدار معقول اور قوی منافع کے خارجی معیار قائم ہوتے ہیں جب نفع کی سطح بلند ہو جاتی ہے اور اس کو اخلاقی معنی حاصل ہو جاتے ہیں، تو دوسرے عنصر پیدا ہوتے ہیں۔ اول تو افراد مختلف منافع پر غور کرتے اور ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کر کے اپنی حیثیت سے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہیں۔ دوسرے اس طرح مختلف بھلائیوں اور ان خواہشوں کا جن کی تشفی کی یہ باعث ہوتی ہیں مقابلہ کرنے سے افراد کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم صرف جبلتوں اور خواہشوں کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں۔ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہم بعض چیزوں سے وہی لے سکتے ہیں اور وہ دیہی

محض اتفاقی نہیں ہوتی۔ وہ اس کی قدر و قیمت مقرر کرتے ہیں اور اس قدر و قیمت کا اندازہ بھی کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ قدر و قیمت کے نقاد اور اس کے بانی ہونے کی حیثیت سے خود ہماری قدر و قیمت ان اشیاء سے زیادہ ہے جو جزوی طور پر خواہشوں کی تسکین کا باعث ہو سکتی ہے۔ انسان کی زندگی کی قدر و قیمت اس کی ملوکہ اشیاء کی کثرت پر نہیں ہوتی بلکہ زندگی گوشت سے زیادہ قیمتی ہے۔ یابیوں کہئے کہ اخلاقی خیریں مقصد، سیرت اور نیک نیتی تینوں چیزیں موجود ہوتی ہیں اور روزمرہ کی گفتگو میں صرف ”رکھنا“ نہیں بلکہ ”ہونا“ معلوم ہوتا ہے۔

جب ہم دوسروں کے متعلق حکم صادر کرتے وقت لفظ نیک استعمال کرتے ہیں مثلاً کہتے ہیں ”اے نیک شخص“ ”نیک آدمی“ ہے تو اس وقت اس کی حالت مختلف ہوتی ہے، ممکن ہے یہ حالت جتنی احساس سے پیدا ہوئی ہو یا ان افعال کی تعریف سے جو ہمیں فوراً پسند آجاتے ہیں۔ اس حالت میں یہ لفظ نیک شریف عمدہ یا قابل قدر کے نکل ہوگا، اس قسم کے تمام تقاضات میں تغیر ہوتا ہے جس قدر یہ زبان خلق سے نکل کر اخلاقی اصطلاح بنتے جاتے ہیں معنی میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔ ان سے اخلاقی اصطلاح کی حیثیت سے اول تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم محض خارجی افعال ہی کا نہیں بلکہ داخلی مقصد و سیرت کا لحاظ بھی کرتے ہیں دوسرے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جو حکم لگاتے ہیں وہ کسی ایک جہت کے رکن یا محض صاحب جذبات احساسات نہیں بلکہ صاحب عقل و معاشرت ہونے کی بنا پر حکم لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے اخلاقی احکام ایک عام معیار کے مطابق ہوتے ہیں۔ طبقہ کے احکام عام معیار کے مطابق نہیں ہوتے بلکہ اس میں طبقہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

(۳) اجتماعی انفرادی مقاصد کا اختلاف

اجتماعی مقاصد سے کنرہ کشی عقل کی ترقی سے جماعت و فرد کے مابین ایک قسم کا اخلاقی اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ ضمیر کا یہ فرض ہے کہ اجتماعی رسم و رواج بہ

تفقید کرے ان کی ترویج کی وجہ دریافت کرے اور ان کی ظاہری شکل بصورت پر
 نہیں بلکہ اصل اور روح پر عمل پیرا ہو سکے۔ وہ بعض اوقات اپنے اس فرض سے
 محسوس و ذکر جاتا ہے اور نفس و اخلاقی و شخصی اخلاق کا دعویٰ کرتا ہے جو اجتماعی
 زندگی کے حالات سے اس قدر علیحدہ ہوتا ہے کہ رسم و رواج جمیع اخلاقی قیمت
 سے بالکل مبرا معلوم ہونے لگتے ہیں ایسے موقع پر یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ
 نسخہ اخلاق ایک بالکل وجدانی شے اور صرف ضمیر پر منکشف ہوتا ہے اجتماعی
 حالات سے اس کو نہ مواد بہم پہنچتا ہے اور نہ صورت۔ اخلاقی و اقتصادی قانونی
 و رواجی کے مابین جس امتیاز و تفریق کا ذکر آچکا ہے اس کو بالکل کامل سمجھ لیا جاتا
 ہے۔ رسوم و نظامات ان اخلاقی مطالبات کے لحاظ سے خارجی اور غیر متعلق
 ہی نہیں بلکہ مخالف معلوم ہونے لگتے ہیں جن کا احساس نصب العینی یا شخصی نقطہ نظر
 سے ہوتا ہے۔ اخلاق کا اس طرح کا عقل بالعموم ایسے زمانوں میں ہوتا ہے جب
 زندگی کے مختلف معیاروں اور طریقوں میں تضاد و م کی وجہ سے ان رسوم
 کے علاوہ جو قوت و حکومت سے منوائے جاتے ہیں اور سب باقی محو و منتشر ہونے
 لگتی ہیں۔ اس قسم کی حالت رومی شہنشاہی کے ابتدائی زمانہ میں بھی جب
 پہلے پہل حکومت باقاعدہ طور پر اپنے مقامی حدود سے باہر نکلی تو اسے ان
 حالات سے دوچار ہونا پڑا اس وقت سلطنت مخالف و ناموافق دیوتاؤں،
 عقیدوں، معیاروں اور رسم و رواج کا ایک جوش زن مجموعہ بنی ہوئی تھی
 اس برہمی و اختلال عام کے دور میں خارجی نظم و رومی قانون اور رومی انتظام
 کی بدولت قائم رہ سکا۔ لیکن شخصی اغراض و مقاصد اور طرز عمل کی تعیین تمام
 افراد بذات خود کرتے تھے۔ عیسائی رواقیہ، مبقور یہ تینوں سیاسی نظام کو
 خدائی نظام سے علیحدہ اور ایک اعتبار سے اس کے مخالف قرار دیتے ہیں۔ لوگ
 شخصی شعور کی طرف کنارہ کش ہو جانا چاہتے ہیں۔ بعض صورتوں میں اس کنارہ کشی
 کے خیال کو اس قدر ترقی ہوتی ہے کہ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ راست بازی
 و دینداری صرف ترک دنیا کر کے جنگلوں میں زندگی بسر کرنے یا ہم خیال
 لوگوں کی علیحدہ جماعتیں قائم کر کے کجسار رہنے سے حاصل ہو سکتی ہے غرض سب کی سب

رائج الوقت۔ اجتماعی معیاروں اور عاداتوں سے ذہنی و اخلاقی کنارہ کشی کی تعلیم دیر سے تھی۔

انفرادی آزادی | بعض حالتوں میں آزادی کا شعور ہوتا ہے۔ نئے شخصی حقوق کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ فعلیت کے نئے طریقے اور لذت کی نئی قسمیں ایجاد ہوتی ہیں۔ انسان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب میں اپنی آپ غایت ہوں مجھ میں جو بھیج اور استعدادیں موجود ہیں وہ مغدس ہیں اور یہی میرے عمل کے لئے حقیقی قانون بن سکتی ہیں۔ جو شے ان شخصی قوتوں کے کمال عمل کو محدود کرتی ہے اور شخصی خواہشوں کو دباتی ہے وہ جبری اور اذروئے خلاق خلاف فطرت ہے۔ مروجہ اجتماعی نظامات ممکن ہے کہ عملی طور پر ناگزیر ہوں لیکن اخلاقاً ان کو قابل استھسان نہیں سمجھا جاسکتا۔ شخصی شے کے لئے ان کا استعمال یا ان کی اصلاح ہو سکتی ہے جس طرح سے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اجتماعی و معاشرتی حالات اعلیٰ اخلاق کی بجائوری سے مانع ہوتے ہیں کسی طرح سے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ ہمارے جائز حقوق کے حاصل کرنے میں مانع آتے ہیں۔

اجتماعی معیارات و | بعض انتہائی صورتوں میں انسان کو یہ شخصی فرائض یا اصول مقامہ میں انقلاب | حقوق کی بنیاد پر یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اصول معاشرت کو اخلاق سے کوئی تعلق نہیں یا یہ اصول اخلاق کے لئے ناموزوں اور

غیر مناسب ہیں۔ اخلاقی زندگی دراصل ایک انفرادی معاملہ ہے اگرچہ بظاہر یہ اجتماعی حالات میں بسر ہوتی ہے لیکن دراصل مخالفت اجتماعی تعلقات سے نہیں ہوتی بلکہ نظامات و درجات سے ہوتی ہے جن کو انسان ناکافی خیال کرتا ہے۔ پس موجودہ اجتماعی اصول سے انسان کو خواہ اس بنا پر مخالفت ہو کہ اس کے نصب بنین اس قدر غنہ میں جن کی جماعت مکمل نہیں ہو سکتی یا اس بنا پر کہ ان ذاتی و شخصی دعوؤں کے لئے اس میں حصول کا موقع نہیں ملتا بہر حال یہ اجتماعی عادات کے بدلنے اور نئی عاداتوں کے قائم ہو جانے کا باعث ہوتی ہے۔ فطری اخلاق ترقی کن جماعت کی علامت ہے جس طرح رواجی اخلاق جامد و ساکن جماعت کا نشان ہے۔ معیاروں کی ترسیم و اصلاح اسی طرح ہو سکتی ہے کہ

ان پر غور کیا جائے۔

خانقاہ نشین عیسائی بنجارا اجتماعی زندگی سے کنارہ کش ہو جاتے تھے، مگر اس پر بھی مکمل رجوع اور خدائی حکومت کے قائل تھے۔ یہ نصب العین ایک حد تک موجودہ نظام کی اصلاح کے لئے دیں راہ ثابت ہوا۔ روایت یہ موجودہ معاشرتی تعلقات کو غیر ضروری خیال کرتے تھے، ان کا نصب العین عام دہم گیر قومیت تھا۔ ان کی آرزو تھی کہ سارے عالم ایک شہر کے مثل ہو، اس پر ایک عام قانون حکومت کرے اور ہر صاحب عقل اس میں ماکم اور مکوم ہو، اس خیال کی بدولت ایک حد تک ان عادتوں اور انتظامی نظامات کا نشوونما ہوا جو ان مقامی رسوم، روایات، قوانین اور معیارات سے زیادہ عالمگیر اور منصفانہ ثابت ہوئے، جنہیں ان نظامات نے مٹا دیا تھا۔ اہمیت یہ کہ نصب العین دوستی تھا۔ اسی بنا پر انہوں نے ایسے ہم خیال لوگوں کی انجمنیں قائم کیں جن کی یکجہائی کا باعث نہ رائج الوقت قانون یا عقل کے عام قانون کی حمایت تھی اور نہ مذہبی خیالات و اعتقادات کی یکجہائی بلکہ اس کا سبب محض دوستی اور باہمی میل جول تھا۔ یوں ازسرنو اجتماعی تغیر کے نئے مرکز پیدا ہو گئے۔

(۴) اسکے اثرات افراد کی سیرت پر

عام اثرات۔ اگر مشہدہ فصل میں جن خاص اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے، جب ان کو خاص تغیر یعنی خیال و عمل کی آزادی ذاتی ملکیت کے محرک قوت دلالت کی ہولتوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جاتا ہے تو وہ اختلافات سمجھ میں آجائے ہیں جن کا آغاز باب میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک طرف تو کتاب قوت و دولت اور احساس و انتہا کے بیچان دشمنی کی فطری خواہش موجود ہے جو اپنی تسکینی سے اور بڑھ جاتی ہے۔ دوسری طرف اخلاق میں روز بروز امتیاز و تفریق پیدا ہوتی جاتی ہے جو انسان کو خارجی نظام اخلاق سے آزاد کرتی جاتی ہے اور اس کو اس

امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے پیروں پر کھڑا ہو، ورنہ گر پڑے۔ اس موقع پر یہ بات ذرا غور سے دیکھنا چاہیے کہ جن امور کا گزشتہ فصل میں ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک کا عمل کیسے ہوتا ہے۔

(۱) اخلاقی پہلو کو ایک جداگانہ عنصر کی حیثیت سے زندگی کے اور پہلوؤں سے علیحدہ کر لینے کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بعض کم سنجیدہ اور کم سمجھ و طبیعت رکھنے والے افراد ذاتی و آوارہ زندگی بسر کرنے لگتے ہیں ایسی وضع اجتماعی فرائض تفریح یا "ہتذیب" جو سنجیدہ حقیقت سے معری ہو، وہ تجارت یا سیاست جس میں اجتماعی فوائد بالکل ملحوظ نہ رکھے گئے ہوں بحساب مشغلہ خیال کی جانے لگتی ہے "خوش باش" و "شریف" کو اب اپنے طبقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کے لئے پیشہ، جنگ اختیار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی اب اس کو ایک ایسی جماعت مل جاتی ہے جو کسی طرح قوم کے لئے مفید ہونا نہیں چاہتی بلکہ سیر و شکار میں اپنا وقت صرف کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ اب ایک متوازن معاشرت کے مختلف و بے شمار مطالبات میں اس قدر نہ ہلکے ہو کہ اس کو کبھی اس امر پر غور کرنے کا موقع میسر نہ آئے کہ وہ کیسی نا حاصل زندگی بسر کر رہی ہے۔

(۲) چونکہ قمییری اخلاق کو اپنے عقل کے لئے فکر ترقی اور عمیق تر مفہوم کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اکثر لوگ کیوں اخلاقی مفہوم کے سمجھنے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ وہ یا تو قرار دیتی کوشش نہیں کر سکتے یا عادت کا ترک کرنا ان کے لئے محال ہوتا ہے۔ رواجی اخلاق میں صرف رسم و رواج کا مشاہدہ کو کے ان پر کار بند ہونا کافی ہوتا ہے جب رسم و رواج کی محض صورت رہ جائے اور حقیقت مفقود ہو جائے جب محض عادات باقی رہیں لیکن ان کی وجہ فراموش ہو جائے تو اخلاقی انداز پیدا کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کی بصیرت و ترقی محرک کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا جب نفسی ماحول یا عام اقتصادی و اجتماعی حالات میں تغیر ہوتا ہے تو اکثر لوگ ان کے اصولوں کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ یا تو قدیم فضائل و خامن ہی پر

کتفا کرتے ہیں یا ایک نسل پہلے کی راست بازی و دیانت کو اپنا مسلک قرار دیتے ہیں یہ معتاد بنے تکلیف اخلاق بسا اوقات ایسی نیکی و راست بازی کے مرادف ہوتا ہے جس کا موجودہ حالات سے کبھی تضاد نہیں ہوتا، ایسا شخص جو اپنے آپ کو اس بنا پر دیانت دار سمجھتا ہے کہ وہ نظامات کی خلاف ورزی نہیں کرتا، یا قدیم طریقوں سے لوگوں کو دھوکے نہیں دیتا وہ غلی چیزوں اور دھوکے کے مال کی تجارت کو دیانت کے خلاف نہ سمجھے گا۔ یہی حال اس جماعت کا ہے جو تاشیں و غیر تاشیں اٹکھ مثلاً پتھروں اور ہم کے گولوں سے تو قتل کو مذموم نہ سمجھتی ہے لیکن آہنی مسینوں اور گولہ کی سازوں کے حوادث سے اپنے آپ کو بالکل بے تعلق سمجھتی ہے۔

(۳) فکری اخلاق میں جماعت سے جو تضاد ہوتا ہے اس کی بنا پر بعض تو عام سطح سے بہت زیادہ لپکتی میں چلے جاتے اور بعض بلند ہو جاتے ہیں، عام اخلاقی نظام پر تنقید سے انسان پیغمبر بھی بن سکتا ہے اور فریسی (زادہ خشک م) بھی۔ عملی رد عمل سے بعض لوگ متسلح بھی بن سکتے ہیں لیکن زیادہ تر آوارہ گرد عیاش بن جاتے ہیں۔

وہ خرابیاں جو فکری تمدن کے ساتھ خرابیاں بھی بڑھتی جاتی ہیں۔ کچھ تو اس سطح پر پیدا ہوتی ہیں۔ اسے خرابیوں کے مواقع بڑھ جاتے ہیں اور کچھ اس سے بڑھ کر ہمارے سامنے کھڑے ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ ایک

اور وجہ بھی ہوتی ہے۔ جب انسان کسی فنکار کو اس کے اصلی اور فطری تعلقات سے علیحدہ کر کے اس پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کرتا ہے تو کل نظام و ماحول پریم ہو جاتا ہے۔ جو عمل پہلے مفید معلوم ہوتا تھا اب مضر معلوم ہونے لگتا ہے جو خوش اور ہیجان کی خواہش ایک حد تک معمولاً ہوتی ہے۔ تشکار و جنگ ہنر مند تاجر کی مہمات یہ ایک مفید بیج عمل کا کام دیتی ہے۔ جب خوش اور ہیجان کی خواہش مقصود بالذات ہو جاتی ہے تو اس کا نتیجہ قمار بازی و شراب خواری کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ صنفی جذبات و میلانات میں اس لئے قوت لذت رکھی گئی ہے تاکہ بقائے نسل ہو سکے، لیکن جب اجتماعی ماحول سے علیحدہ

کر کے ان کو مفقود و باذات قرار دے لیا جاتا ہے تو یہ عیاشی ہے حیاتی اور ہرزہ گردی کا باعث ہو جاتی ہیں۔ حرص و پر خوری بھی اسی قانون کی مثالیں ہیں۔ جب روٹیوں کے اندر لڑائی کا جذبہ فنا ہو گیا تو سیانی کے تماشے بھی ذلیل اور بزدلانہ بن گئے۔ برتر و بہتر کی خواہش بھی ممکن ہے محض دوسری دنیا کی خواہش بن کر رہ جائے جو اس دنیا کو اپنے شہر اور بند بختی ہی کی حالت پر چھوڑ دے جس قسم کی تصویریں بیلینزک نے اپنی میل موسومہ خطابیہ لکھائی ہیں یہ بھی ہیں ان سے جدید تمدن کے امکانات اس طرح سے ظاہر ہوتے ہیں کہ اگر بیان ان کے ذریعہ ان کے سمجھانے کی کوشش بھی کی جائے تو اس قدر توفیق سے سمجھ میں نہ آئے۔

متمدن جماعت میں ایک ایسا مخرب اخلاق عامل موجود ہوتا ہے جس کا قدیم زندگی میں نام و نشان نہیں ہوتا۔ چونکہ معایب میں خاص طور پر کمال حاصل کیا جاتا ہے اور ن پر عمل درآمد ہوتا رہتا ہے اس لئے ان میں اقتصادی و سیاسی مفاد کی حیثیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بری خواہشوں کو پورا کرنے کے لئے بڑی بڑی زمینیں صرف کی جاتی ہیں۔ مالی اغراض کی بنا پر ہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان خواہشوں کو جہاں تک ممکن ہو تیز کیا جائے۔ یوں ایک طرح کی باقاعدہ تجارت شروع ہو جاتی ہے۔ سرکاری عہدہ دار خلاف قانون افواہ سے جو فائدہ اٹھاتے ہیں، وہ انتخابات کے لئے عظیم الشان سرمایہ کا کام دیتے ہیں۔ جو لوگ اس کاروبار میں شریک یا اس سے مستفید ہوتے ہیں ان کی رائیں اس شخص کو مل سکتی ہیں جو قانون کے مقابلہ میں ان کی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے۔

بنائے جس کے سانچہ خود غرضی و بے انصافی کے محرکات و مواقع کا غالباً

تعلقات

گزشتہ باب میں پوری طرح سے ذکر کیا جا چکا ہے جس قدر

انفرادیت و تفکر کا عام عمل ترقی کرتا جاتا ہے اسی قدر

انصاف و نا انصافی سے بے اعتدال کی کرنا بلکہ غیر منصف بن جانا آسان ہو جاتا ہے۔ جب سب کے سب مشترک زندگی بسر کرتے ہوں تو دوسروں کے ساتھ ہمدردی کرنا ان کے محکات و ضروریات کو سمجھنا اور اپنے آپ کو ان کی جگہ پر رکھ کر ان کی حالت کو قیاس کرنا آسان ہوتا ہے۔ جب کردار خارجی ہو جاتا ہے تو سب ایک ہی معیار کے مطابق رہ سکتے ہیں۔ شکار میں سب حصہ دار ہوں گے۔ اگر کسی کی ملکیت ہے تو ملکیت کا احترام کیا جائے گا۔ مذہبی رسوم کی پابندی کی جائے گی لیکن جس قدر معیار داخلی ہوتا جاتا ہے۔ کسی قدر ہوشیار اور قسمی القلب لوگوں کے لئے ہمدردی دشوار ہوتی جاتی ہے جب کسی کے ساتھ وہ مہربانی کی کوشش کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے گویا وہ اس کے حال پر بہت ہی شفقت و کرم فرما رہے ہیں شریف رویوں سے مل کر اپنے دامن کو آلودہ کرنا نہیں چاہتے۔ دولت مند و بینہ کو غنا شہیہ سیاست میں شرکت سے انکار کر دینے لگتے ہیں لوگوں کو شریفانہ تربیت، دولت یا تعلیم حاصل ہوتی ہے انھیں جاہل مزدوروں میں تہذیب و اخلاق مفقود نظر آتا ہے اور وہ یہ کہتے کہ عوام کے ساتھ ہمدردی کرنا محض نصیبی اذیت ہے۔ وہ جتنی استطاعت جو بعد میں اخلاقی قانون بن جاتی ہیں اسی ردیہ کی مست ہیں۔ "حرکات قیام آزادی و حقوق کا اخلاقی عنصر حقوق طلبی کی طرف لوگوں کا رجحان پیدا کر دیتا ہے اور لوگ یہ کہنے لگتے ہیں کہ ہم اپنے حقوق کی نگہداشت کرتے ہیں دوسرے اپنے حقوق کی حفاظت کریں۔ کانسٹ کا مقولہ ہے کہ "جو نیک اخلاق ایک ذاتی و شخصی معاملہ ہے اس لئے میں اپنے پردہ کی ترقی کے لئے کچھ نہیں کر سکتا" اس مقولہ کی علم اخلاقی میں وہی حیثیت ہوگی جو علم سیاست میں انفرادی افعال کے ساتھ حکومت کی طرف سے عدم تعرض کے اصول کی ہوگی اور گو کانسٹ نے اس کو پورا نہ کیا مگر اس میں شک نہیں کہ یہ عقلی اخلاقیات کا بالکل فطری نتیجہ ہے۔ "کیا میں اپنے بھائی کا گھبران ہوں؟" یہ سوال گروہی اور رواجی زندگی میں نہیں بلکہ فکری اخلاق ہی میں پیدا ہو سکتا ہے۔

تعمیری قوتیں۔ | تحریری عوالم پر ہم بالتفصیل بحث کر چکے ہیں، یہ بحث ہم نے
 اس لئے نہیں کی تھی کہ تمدن لازمی طور پر زیادہ خراب ہی
 ہوتا جاتا ہے بلکہ گزشتہ ابواب میں چونکہ ترقیوں کا ذکر کیا جا چکا ہے اس لئے
 تصویر کے دوسرے رخ کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ اگر ہم خرابیوں کا
 ذکر نہ کرتے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا کہ اب کوئی حل طلب مسئلہ باقی نہیں رہا۔
 اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ارتقاء باطل ایک ہی سمت میں ہوتا ہے تو زندگی میں
 کوئی اہمیت باقی نہ رہے۔ نئی دقتوں اور نئی خرابیوں کے دباؤ سے
 اخلاقی سیرت کا نشو و نما اور اخلاقی ترقی ہوتی ہے، انفرادیت، تن پروری
 اور ذاتی ملک کی خواہش کی بنا پر حکومتیں اور عدالتیں قائم ہوتی ہیں جو
 غریب و امیر کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں۔ تقیض و تناسخ سے صرف نہ بد
 رہبانیت ہی عالم وجود میں نہیں آتی جو یہ کہتی ہے کہ خواہشوں کا پورا کرنا شر
 میں داخل ہے بلکہ ان سے زندگی کے اصل مفہوم کا بھی انکشاف ہوا۔ ان کے
 ذریعہ سے عام عدالت کا مطالبہ بڑھ گیا۔ بیماروں اور مفلسوں کی امانت
 ضعیفوں، محتاجوں اور قیدیوں کی امداد اور سد ہائیک کاموں کے لئے
 ہزاروں انجمنیں قائم ہیں جو لوگوں کو دوستانہ تعامل کے لئے جمع کرتی ہیں۔
 اس امر کا روز افزوں مطالبہ کہ قانون سازی میں نئے عواطف عدالت کا لحاظ
 کیا جائے اس نو تعمیری عمل کا ایک جز ہے۔ اب جبکہ تمام فنون اور تمدن کے
 تمام ثمرات روز بروز انفرادی محنت اور ہنر کے نہیں بلکہ اجتماعی محنت و ذہانت
 کے نتائج ہوتے جاتے ہیں جب کہ شہری زندگی اس بات کی متقاضی ہو رہی ہے کہ
 لوگوں میں باہمی احتیاج زیادہ ہو، جب کہ اختلاف حالات کو خود علم و وسائل علم کی
 ترقی واضح تر کئے دیتی ہے تو ثمرات زندگی کا کامل طور پر اجتماعی استعمال اور صحیح
 ناگزیر و ناظمی ہو جاتا ہے یہ جذبات کی بنا پر نہیں بلکہ ضرورت اس بات کی داعی
 ہے کہ جماعتیت بڑھتی جائے۔

(۵) اخلاقی امتیاز و اجتماعی نظام

جس تحریک کا ہم نے ذکر کیا ہے اس میں دو عمل ساتھ ساتھ ہو رہے تھے

(۱) ابتدائی گروہ جس کی ایک طرف خاندانی اور دوسری طرف اقتصادی سیاسی مذہبی تعلیمی اور اخلاقی حیثیت تھی اب فنا ہو رہا تھا اور اس کی جگہ چند ستائز نظامات لے رہے تھے جن میں سے ہر ایک کی خصوصیت علمی تھی (۲) خلاق جس میں پہلے غور و فکر کی اس قدر کم گنجائش تھی کہ وہ ہر رسم و رواج میں سما سکتا تھا اب زیادہ تر شخصی اور ذہنی ہو گیا تھا اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ بعض پہلے سے زیادہ سوچ سمجھ کر اور ارادی طور پر اخلاق کو اجتماعی تعلقات میں داخل کرنے لگے جس سے ان کی سطح بلند ہو گئی اور بعض اجتماعی نظام کے علمی و علمیہ حلقوں سے مستثر نہ ہوئے بلکہ جو کچھ اخلاق ان میں تھیں اس کو بھی کھو بیٹھے اور یوں تمام اخلاقی پیوند سے آزاد ہو گئے۔ اس کی بعض مثالیں ہم نہایت ہی اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں مگر دیکھیں تفصیلی بحث حصہ سوم میں آئے گی۔

خاندان کی تعلیم زیادہ تر مرتبہ کے لحاظ سے ہوتی تھی جب خاندان

یہ ایک سیاسی معاشی و مذہبی وحدت کی حیثیت رکھتا تھا تو اس وقت اس کو ایک بڑی مدد حاصل تھی لیکن اس امداد کو خاندان کے اصل مقصد و غایت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ جب دیگر عناصر کو اس سے جدا کر لیا گیا اور خاندان کو ارادی بنیاد پر قائم کیا گیا اس وقت اس کی اصلی اہمیت ظاہر ہوئی۔ زن و شو کی باہمی تکمیل و محبت اور بچوں کے ساتھ شفقت و چاہناری کو تنہا وہ تمام بار برداشت کرنا پڑا جو پہلے متعدد تعلقات پر منقسم تھا اس اصول پر جو خاندانی زندگی کی اعلیٰ قسمیں پیدا ہوئی ہیں وہ یقیناً قدیم صورتوں سے کہیں بہتر ہیں لیکن انتخاب و پسندیدگی کی شادی کی دشواریاں بھی ظاہر ہیں جب انسان نہ شخصی محبت کا طالب تھا اور نہ اس کا دم بھرتا تھا یا جب بیچ و بخر کے ذریعہ شادی ہوتی تھی تو اس وقت ممکن ہے ایسی شادی میں وہ تمام فوائد موجود ہوں جو اس زمانہ کی ذہنی و تمدنی حالت میں حاصل ہو سکتے تھے جب اس بحث کی اصل خصوصیت صرف رضا و محبت ہی رہ گئی تو ان دونوں کے بغیر شادی اگر اس کو کتنا ہی مقدس و محترم کیوں

نہ بنادیا جائے) لازمی طور پر اخلاقی تنہا کے مراد فہم ہوگی، اگر فریقین کی پسندیدگی
 کو اس تعلیق کی بنیاد قرار دیا جائے تو اس میں یہ وقت پیش آتی ہے کہ اس امر کا
 یقین نہیں ہوتا کہ ارادہ کافی طور پر مستقل و مضبوط ہے اس پر پوری طرح سے
 غور بھی کر لیا گیا ہے اور چند جمعیت اس قدر گہرا ہے کہ یہ اس تعلق کو دائرہ
 بنادینے کے لئے قدیم زمانہ کی تمام تدابیر سے بے نیاز کر دے گا۔ خاندان
 کے علمی ہو جانے سے اولاد کے تعلق جو ذمہ داری بڑھ جاتی ہے وہ ضرر
 بھی ہو سکتی ہے اور مفید بھی۔ کیونکہ حساب و حشی اقتصادی اسباب کی بنا پر
 اپنی اولاد کو، ڈالتے تھے وہاں شاید کبھی کبھی خاندان نے کم سنی کی ضروری
 کی نسبت شاکستہ خود غرضی و شکلی کو رد رکھا ہو جسے یہ جمعیت جائز سمجھتی ہے۔
 اقتصادی و صنعتی پہلو جب اقتصادی پہلو خاندانی، مذہبی اور بعض کے نزدیک
 اخلاقی پہلو سے بھی علمی ہو گیا تو اس پر سے بعض سخت
 قیہ میں اٹھائیں، اس نے اپنی بعض اخلاقی پچسپید یوں کو سمجھایا، اقتصادی
 تعلقات کی بنا پر دیانت داری، قول کی پابندی، سیرت کا تسلسل و ثبات یہ
 امور پیدا ہوئے جو اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہیں مگر جدید تجارت
 ترک و خواری کا ایک موثر ذریعہ ہے، یہ ان مجالس سے کہیں زیادہ کارگر
 ہے جو ترک و نوشی کی تعلیم کے لئے قائم کی جاتی ہیں۔ اقتصادی و صنعتی عمل
 کے اور فوائد بالکل خارج ہیں لیکن تجارت کے لئے جس قسم کی دیانت کی
 ضرورت ہوتی ہے وہ بالکل اصطلاحی اور محدود ہوتی ہے، بعض حالتوں
 میں سامان تجارت میں آمیزش اس دیانت کے منافی نہیں ہوتی۔ علم
 سرکاری عہدہ داروں کے ساتھ ناجائز معاملات اس کے منافی نہیں
 ہوتے۔ فوائد کا اندازہ جب صرف مالی بنیاد پر کیا جاتا ہے تو دائرہ تسلسل کا
 ایک بڑا حصہ اخلاقی بندش سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ اصول کہ تجارت تجارت
 ہی کی طرح ہو سکتی ہے ہر ایسے فعل کو جائز کر دیتا ہے جو تجارتی معیار کے
 اعتبار سے مطلقاً اعتبار نہیں ہوتا۔ اگر اخلاقی قیمت بھی اور مزاحمت سے
 برابر کام نہ لیا جاتا رہے تو کیا عجب ہے کہ تمام غایات و معیارات اقتصادی

مذہب ہی بن کر نہ رہ جائیں۔

قانون حکومت۔ | ان وظائف کو رشتہ داری کے تعلق سے علیحدہ کر لینے کے

یہ معنی ہیں کہ افراد میں فرض و اقامت دار اور حقوق آزادی

کا شعور بستر میں پیدا ہو گیا ہے ان کی علیحدگی سے قانون کی ہمہ گیری

دناظرنداری قائم رہ سکتی ہے۔ قانون کی ہمہ گیری ایک ایسی شے ہے جس

سے اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ حاکموں اور تاقضیوں کی ذہانت و نیت

کے تغیرات کے باوجود جماعت کے حکم کی تعمیل ہو سکے گی۔ اخلاق و قانون

کی باہمی تفریق سے نفع و نقصان دو تول ہو رہے ہیں۔ خارجی افعال کی ایک

خاص قسم کو جسمانی قیود و تکلیفات کے لئے علیحدہ کر لینے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ

داخلی خیال اور مقصد کے بڑے حصہ کو آزاد اور ذہنی معیارات و قیود کو

کردار میں بہت ہی راسخ ہو جانے کا موقع دیا جا رہا ہے۔ آزادی خیال و

اعتقاد اور اخلاص و کامل ذمہ داری اس تفریق کے طالب ہوتے ہیں،

لیکن اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ ایک ایسے عام قانون کو ممکن کیا جا رہا ہے جو

اگر سب سے زیادہ روشن خیال اور عادل ضمیر کی سطح تک نہیں پہنچتا تو

ادنیٰ ضمیر کی سطح سے یقیناً بہت بلند ہوتا ہے کسی حکم کو ایک عام قانون

بنادینے سے خود سیرت بلند و استوار ہو جاتی ہے اور یہ صرف اس صورت

میں ہو سکتا ہے جب انفرادی کردار کے داخلی پہلو کو الگ کر دیا جائے۔

قانون اور انصاف کے مابین کثیر الوقوع تقابل نے حقائق واقعی پر مبنی

امور کو ترجیح دیدی وہ قدامت پسندی جس کی وجہ سے الٹیر و کلا کو قدیم

و حشیانہ رسم و رواج کے محافظ کہتا تھا اور سب سے زیادہ کامیابی

جو قانون کی مدد سے ہر طرح کے ظلم استحصالی بالجمہر طبقائی استفادہ حتیٰ کہ

عدالتی عمل کے توازن و ہولت میں حاصل ہوئی ہے یہ امور مسلسل اس خیال کی

تصدیق کرتے رہتے ہیں کہ تمام نظامات کے اندر دونوں طرح کے امکانات

موجود ہیں، دیگر امور میں حکومت کے اندر بھی اسی قسم کے امکانات نظر

آتے ہیں۔ ابتداءً رعایا کو جبر و ظلم سے اپنی حفاظت کرنا پڑتی تھی لیکن اب

سیاسی مشین سے ذاتی مفاد کے لئے کام لیا جاتا ہے، دائمی بیدار مغزی صرف آزادی نہیں بلکہ ہر اخلاقی نفع کی بھی قیمت ہے۔

مذہبی زندگی۔ جب مذہب رشتہ دارانہ، اقتصادی و سیاسی تعلقات

کی متابعت سے آزاد ہو جاتا ہے تو اس کو نسبتاً زیادہ شخصی و انفرادی بن جانے کا موقع ملتا ہے۔ جب انسان کا مذہبی رویہ پیدائشی طور سے متعین نہیں ہوتا، جب مبادی اقتصاد و اغراض سے اس قدر وابستہ نہیں ہوتی، جب صرف مذہبی بے تعصبی نہیں بلکہ مذہبی آزادی بھی موجود ہوتی ہے، تو مذہب کا مفہوم شخصی و روحانی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ رشتہ و قرابت کا خیال لاہوتی اُتوت کے درجہ تک ترقی کر جاتا ہے، اب اس امر کا یقین آنے لگتا ہے کہ حضرت ایوبؑ خدا کی اطاعت بے غرض کیا کرتے تھے، ایمان اور تزکیہ قلب بحسب ریوں یا قانونوں کے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

مذہب کا عام ہو جانا بھی کچھ کم مفید بات نہیں جس حد تک مذہب کا گروہ سے تعلق ہوتا تھا اس حد تک یہ یہودی و غیر یہودی، یونانی و وحشی اپنے گروہ اور دوسرے گروہوں کے مابین امتیاز پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا تھا۔ لیکن جب اس گروہی مذہب کی جگہ عام مذہب نے لیلیٰ تو اسرائیلی حکومت کی جگہ خدائی حکومت کا تعقل پیدا ہوا۔ اب اُتوت خاندان اور قوم کے حدود سے تجاوز کرنے لگی۔ ترون و سطلی کے پر آشوب زمانہ میں قوی کو قابو میں رکھنے میں اور بے سر پیکار قبائل و اقوام کی دشمنی کے کم کرنے میں کلیسا نے بڑی کوشش کی۔ "خدائی امن" صرف ایک دور دست نصب العین کی علامت نہ تھا، بلکہ یہ درحقیقت امن و سکون کا باعث تھا، اس میں شک نہیں کہ سب کو ایک مذہب کے پابند کرنے میں جبر سے کام لیا گیا، لیکن جس قدر یہ تعقل واضح ہوتا گیا کہ مذہب ایک روحانی خلق کا نام ہے اسی قدر یہ رجحان بڑھتا گیا کہ مذہب کو منتشر کرنے والی کے بجائے ایک متحد کرنے والی قوت ہونا چاہیے اگر کوئی مذہب عالمگیر ہوگا تو اس کی وجہ اس مذہب کی عالمگیر

کشش ہوگی اور جس حد تک اس میں عالمگیر کشش ہوگی اسی حد تک علوم و فنون کی طرح اس کی عالمگیر پیروی بھی ہوگی۔

مذہب و اخلاق میں کب سے امتیاز ہوا، اس کا سراغ لگانا دشوار ہے کیونکہ اخلاق کے اکثر خصائص کی وضاحت مذہب ہی کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اخلاق کا داخلی اور ارادی پہلو قانون اور عام رائے سے ممتاز اور علو پر ہوتا ہے لیکن یہ پہلو اکثر اوقات حاضر و ناظر خدا کے تعقل سے ترقی کرتا ہے، انسان تو ظاہر کر دیتا ہے لیکن خدا دل پر نظر رکھتا ہے اس خیال کی بنیادی ادبیات میں دنیا میں افلاطون اور شکیبہ کے یہاں نظر آتی ہے، ادنیٰ اور اعلیٰ منافع کا امتیاز ایک ایسے عالم کے تعقل سے واضح ہوتا ہے جس میں نہ گناہ ہے نہ الم بلکہ ابدی رحمت اور ابدی زندگی ہے۔ سیرت کے نصب العین جب مقدس اور برگزیدہ ہستیوں کی شکل میں موجود ہوتے ہیں تو ان کی محبت احترام و طاعت بدرجہ غایت کی جانی ہے، ایسی جماعت جس میں محنت و انصاف و بندگی کے قانون بن جاتے ہیں وہ جب خدائی حکومت کے خیال سے دوچار ہوتی ہے تو اس میں ایشیاء و جوش پیدا کرنے کا امکان بلکہ اس کی موثر قوت زیادہ نظر آتی ہے، لیکن ان تمام مثالوں میں مذہب اخلاق سے متمايز ہونے کے نہیں بلکہ اخلاق کی بدولت تبدیل یافتہ شکل میں متشخص مثالوں اور صورتوں میں نظر آتا ہے، مذہبی نشوونما کی دو ممکن صورتیں عبرانی و یونانی مذاہب میں نظر آسکتی ہیں۔ بنی اسرائیل کے یہاں مذہب اخلاقی میساروں کو اختیار کر کے خود بالکل اخلاقی بن گیا۔ چنانچہ اس قوم کے پیغمبر صرف پیشوایان مذہب نہ تھے بلکہ اخلاقی معلم بھی تھے۔ مگر یونان میں بعض شعرا کی کوشش کے باوجود مذہبی تعلقات میں سر وجہش نہ ہوئی اس لئے ان کی نوعیت توہمات شورش جذبات اور وجد و بے خودی کی ہوگئی اور اخلاق نے اپنے لئے علو پر راستہ نکال لیا۔ باغفل مذہب کے لئے یہ سوال درپیش ہے کہ آیا وہ جدید اخلاقی فہمیوں میں علم کے جذبہ تلاش حقیقت اور اس انسانی قدر و منزلت کو اپنے اندر جگہ

دے سکے گا جو اعلیٰ اجتماعی انصاف کی طالب ہے۔

مذہب و اخلاق دونوں کو دار انسانی کو منضبط کرنا چاہتے ہیں اور دونوں کو دار انسانی کی قیمت کو بڑھاتے ہیں اس لئے دونوں کے نقطہ نظر کو واضح کر دینا مناسب ہے۔ مذہب ہمیشہ بہتر شیخ ہوتا ہے کہ انسانی زندگی غیر محسوس قوی یا کائنات سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی ہے یہ تعلق خواہ اسکی طرح اجتماعی ہو جیسے رشتہ دار و دوست یا رفیق کا تعلق ہوتا ہے یا اس کی نوعیت اس تعلق کی طرح سیاسی ہو جو حاکم و محکوم میں پایا جاتا ہے یا اس کی وہ حالت ہو جو احتیاج کے یا بھی تعلق کی ہوتی ہے یا اس کا وہ رنگ ہو جو "ہوتی" میں کسی ناقص و جزئی کے لئے زیادہ کمال و کمالی مفہوم کی تلاش کا ہوتا ہے۔ اعتقاد کی حیثیت سے مذہب قوت حکمت نبی و عدالت کے ان تمام نصب العینوں کو حقیقی و موثر تسلیم کرتا ہے اس کے برعکس اخلاقی کا تعلق غیر محسوس ہستیوں اور کائناتی حقیقت سے نہیں بلکہ اسے انسان کے ایسے اغراض و مقاصد اور تعلقات سے مراد کار ہوتا ہے جو انسان اپنے اپنے جنس کے ساتھ رکھتا ہے۔ مذہب کے اعتبار سے ضمیر خدا کی آواز ہو سکتا ہے لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی احساس ذکر سے تعبیر ہو سکتی ہے۔ اخلاقی قانون کو ایسے قانون کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے جس کو ہم کم از کم ذہنی طور پر پسند کر سکتے ہوں اس کے یہی ہیں کہ ہم اس پر تنقید بھی کر سکتے ہوں۔ جس فرق کو مذہب خدا اور دولت دنیا اور آخرت کے مابین احتساب سے تعبیر کرتا ہے اس کو اخلاق خیر و شر خطا و صواب کے نصب العین فائدہ اور فکر کی خواہشوں کے تقابل سے تعبیر کرے گا۔ مذہب کی طرح اخلاق اپنے پیاروں کے متعلق یہ خیال نہیں کرتا کہ خدا نے ان کو ہمیشہ کے لئے وضع کر دیا ہے بلکہ وہ اصول کے دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ اشخاص کے قالب میں اپنے نصب العینوں کو ظاہر کرنے کے بجائے ہمیشہ ان کو از سر نو مرتب کرتا رہتا ہے۔ یہ مذہب

ہی دعویٰ کر سکتا ہے کہ دنیا برفہ الحکومت کو رہا ہے اس لئے دنیا کی جو
 حالت ہے اچھی ہے۔ لیکن اخلاق کو بحیثیت اخلاق شرم علیہ حال کرنے
 کی کوشش میں مصروف رہنا چاہئے اسے نصب العین کو کو واری کی شکل میں منتقل
 کرتے رہنا چاہئے اسے فطری نظم میں اخلاقی و اجتماعی رنگ پیدا کرتے
 رہنا چاہئے۔



باب ۱۰

اخلاقی صورت حال

حصہ دوم اور باب ہذا کا مقصد

حصہ اول میں ہم نے اخلاق کی تاریخ بیان کی تھی اب ہم فکری اخلاق کی نظری تحلیل کرنا چاہتے ہیں اس وقت ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ (۱) کردار میں وہ کون سی خصلتیں ہیں جس کی وجہ سے ہم کردار کو نیک و بد یا راست و ناراست کہتے ہیں (۲) نیک و بد یا راست و ناراست سے ہماری مراد کیا ہے (۳) ہم کس بنیاد پر کردار کے نیک و بد یا راست و ناراست کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن سب سے پہلے ہم کو اخلاقی صورت حال کی تحقیق کر لینا چاہیے کیونکہ بعض وقت ہم کردار کو نیک و بد یا راست و ناراست کہتے ہیں اور بعض وقت صحیح و غلط یا سلیقہ و بے سلیقہ، حسن و قبح وغیرہ۔ یہ صحیح ہے کہ ایسے مواقع پر بھی ہم کردار کو راست و ناراست کہہ سکتے ہیں لیکن اس وقت ہمارا نقطہ نظر دوسرا ہوگا۔ غرض بالفضل ہمیں اس صورت حال کے امتیازی اوصاف معلوم کرنا ہیں جس کو ہم نمایاں طور پر اخلاقی سمجھتے ہیں کیونکہ ہم لفظ اخلاق کو جن صحیح معنوں میں استعمال کرتے ہیں ان کے دائرہ میں بد اخلاقی بھی شامل ہوتی ہے ان صحیح معنوں کے لحاظ سے اخلاق کا صحیح مقابلہ بد اخلاقی نہیں بلکہ عدم اخلاق ہے۔

اخلاقی صورت حال
اور ارادہ

یہ شخص تسلیم کرے گا کہ وہی صورت حال اخلاقی کہلا سکتی ہے جس میں انسان کو اپنے ارادہ سے کام لینے کا موقع ہو۔ ارادی افعال کی بعض خصوصیات ارسطو کے منقولہ بالا

(صفحہ ۱۲) قول میں آچکی ہیں کسی فعل کو ارادی اس وقت کہلا سکتا ہے جب اس کے فاعل کو یہ معلوم ہو کہ میں کیا کر رہا ہوں اس کو اپنے اس فعل کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو۔ وہ خواب گروں و مجنوں کو اس فائز عقل یا نادان بچہ نہ ہو۔ بیش نظر کام کے متعلق اس کی کوئی نہ کوئی خواہش، آرزو یا پسند ہو۔ بالفرض ایک شہزادہ شخص زبردستی زید کے ہاتھ سے تیسرے شخص پر بدوق مہر کوادے تو زید کا یہ فعل ارادی نہ ہوگا، کیونکہ زید کو اگرچہ اپنے بدوق مہر کرنے کا علم ہوگا لیکن اس فعل کے سرزد ہونے میں اس کے ارادہ کو سرمد دخل نہ ہوگا، البتہ اگر زید سے یہ کہا جائے کہ فلاں شخص کو اس بدوق سے قتل کر دو ورنہ اپنی جان سے ہاتھ دھواور وہ قتل پر آمادہ ہو جائے تو اب اس فعل کی نوعیت جداگانہ ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ زید اب بھی یہ حرکت بادل یا خواستہ کرے گا تاہم وہ جو کچھ کرے گا اپنے ارادہ سے کرے گا اس لئے کہ ہمارے فیصلہ پر اس خاص حالت کا اثر پڑے لیکن ہم اس کے اس فعل کو دائرہ اخلاق سے خارج نہیں کر سکتے۔ ارسطو کا یہ خیال ہے کہ فاعل کے تمام ارادی افعال سے اس کی طبیعت کا کم و بیش مستقل ریحان ظاہر ہونا چاہیے، علی ہذا ارادی افعال اور فاعل کی سیرت میں فی الجملہ تعلق ہونا چاہیے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ سیرت ایک تیسری چیز سے بلکہ صرف اس پہلو کو واضح کرنا مقصود ہے جو خواہش اور غور و فکر کے مفہوم میں موجود ہے۔

غور و فکر سے بعض وقت بچوں اور بوڑھوں دونوں کے افعال خالی ہوتے ہیں تاہم بچوں کی بہ نسبت بوڑھوں کے افعال میں ارادہ کا پہلو غالب سمجھا جاتا ہے، بچوں کا خیال سطحی اور عارضی ہوتا ہے، ان کے افعال جبلّی خواہش یا اتفاقی اسباب مثلاً دہم تلون، اتفاقی تاثر یا نفس خیال

کامیاب ہوتے ہیں، بوڑھوں کی بعینہ یہ حالت تو نہیں لیکن ان کے اکثر کاموں کی بنیاد بھی زیادہ تر غور و فکر کے بدل میلان طبع پر ہوتی ہے، یہ میلان طبع گزشتہ غور و فکر اور پسند کا اثر ہوتا ہے جو عادت بننے کے بعد خود بخود ظاہر ہونے لگتا ہے۔ مختصر یہ کہ سیرت سے مراد وہ گزشتہ فکر و خواہش ہے جو ارادی افعال میں نظر آتی ہیں۔ مختصر ہو خواہ ان دونوں کو عالم وجود میں آئے زمانہ زیادہ گزرا ہو یا کم۔

ارادی افعال اور اخلاقی حکم اب اگر ہم ارادی افعال کی باقاعدہ تعریف کرنا چاہیں تو یہ کہیں گے کہ ارادی افعال وہ ہیں جن کے پردہ میں فاعل کی سیرت نظر آئے۔ یہی نفل کے اندر سیرت کے موجود

ہونے کا اندازہ غور و خواہش سے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ دونوں کبھی بالفضل و براہ راست اور کبھی عادت کے رنگ میں نظر آتے ہیں۔ ہر ارادی نفل پر اخلاقی نقطہ نظر سے غور کرنا ضروری ہے۔ ہم بعض ارادی افعال کو صرف کمال لطف یا ذہانت کی نظر سے دیکھتے ہیں حتیٰ کہ بجا و بجا کا خیال بھی ذہن میں آتا۔ اس کے برعکس بعض غیر اختیاری افعال کو بھی بجا و بجا کہتے ہیں مگر ہمیں جس شے کی تلاش ہے وہ انھی دونوں سرحدوں کے بیچ نہیں کسی نہ کسی جگہ موجود ہے اس لئے ہم دوسرے قسم کے واقعات سے اپنی تحقیقات کی ابتدا کر سکتے ہیں۔

(۱) ہر اچھا ٹھیک | ہم جب کہتے ہیں کہ ہوا خراب ہے، آئین اچھا ہے، پیچ چھوڑنا چاہیے۔ ٹھیک نہیں، گھڑی غلط ہے، روٹی یا زمین بری ہے۔ روپیہ خراب ہے، تو ان چیزوں کو ان کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ نتائج کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ آئین اچھا نہیں یعنی اپنا کام نہیں دیتا۔ روپیہ خراب ہے یعنی لین دین کے مشروف کا نہیں ٹھیک رہی غلط ہے یعنی وقت ٹھیک نہیں دیتی۔ غرض ایسے مواقع پر ہر شے کے نفع یا نقصان کے لحاظ سے اس کو اچھا یا برا کہتے ہیں۔ لیکن بے جان چیزوں

کی نفع بخشی یا نقصان رسائی میں ان کے قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ بری ہوا اپنے نقصان سے واقف یا اس پر خوش ہے تو ہم اس کی طرف ایک اخلاقی صفت منسوب کرتے ہیں گو یا ہم ان گلوں کے خیال میں جو ہوا کو خوش رکھنے کی تدبیریں کیا کرتے تھے۔ اس لیے جن چیزوں سے ہمیں نفع یا نقصان پہنچتا ہے ان کی دوستیں کر دینا چاہئیں۔ ایک وہ جن کے نفع یا نقصان پہنچانے میں قصد و خواہش کو دخل ہے دوسری وہ جن سے نفع یا نقصان ان خود پہنچ جاتا ہے۔

(۲) حیوانی کردار کی آئے ذرا دیر کے لیے حیوانی کردار پر غور کریں۔ ہم کہتے ہیں کہ فلاں کتا بہرہ خوب دیتا ہے یہ گھوڑا زمین سواری

میں اچھا چلتا ہے ان دونوں صورتوں میں ہم حیوانی

کردار کے حسن و قبح کا فیصلہ اپنے فوائد کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ صرف

اتنا ہی نہیں بلکہ اسی اصول پر جانوروں کو تربیت دیتے ہیں۔ تربیت

صرف جانوروں کی ہو سکتی ہے۔ ہم نئی گھڑی بنا سکتے ہیں۔ اگر ٹوٹ جائے

تو اس کی مرمت کر سکتے ہیں مگر اسل کو تربیت نہیں دے سکتے۔ کیونکہ تربیت

میں حیوانی حیوانات کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم جس جانور کو اپنے حسب مرضی

کام کے لیے تیار کرنا چاہتے ہیں اس کے شعور کی انداز اور رد عمل سے کام

لیے۔ یہ بیسیاں کہہ سکتے ہیں کھلاتے ہیں دھمکاتے ہیں۔ کبھی

واقعی منہ دیتے ہیں، مگر کسی نہ کسی طرح اپنے حسب وخواہ کام کرنے کی

اسے عادت ڈالتے ہیں۔ اگرچہ ہم جانور کے نجات میں رد و بدل پیدا کر کے

اس کے طرز عمل میں ترمیم کر لیتے ہیں لیکن اس کے کاموں کو اخلاقی نقطہ نظر سے

نہیں دیکھتے کیونکہ ہم اس کو صرف اپنے مقصد کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً جب ہم

کے کو شکار کھیلنا سکھا دیتے ہیں تو یہ نہیں سمجھتے کہ ہم نے اس میں خوب و خوب

کی تمیز پیدا کر دی جس سے وہ آئندہ کام لیتا رہے گا، بلکہ خیال

کرتے ہیں کہ ہم نے اسے شکار کی عادت ڈال دی ہے جس کی وجہ سے

اب اسے اور کاموں کی بہ نسبت شکار میں زیادہ لطف آنے لگا ہے۔

بقول جیسے "یہ بہت ہی مشتبہ ہے کہ ہماری طرح کتنا بھی آپ کے ناراض کیا
آپ کی کسی شے کے مفید ہونے کو اصولی طور پر سمجھ سکتا ہو۔ وہ غریب جو کچھ
کرتا ہے اس لئے کرتا ہے کہ ہر دنیوی محرکات سے اس کے اندر تہنجات پیدا
ہو جاتے ہیں۔ جب اس قسم کے محرکات جمع ہو جاتے ہیں تو کام کرنے کو
اس کا دل چاہنے لگتا ہے اگرچہ یہ اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ میں فلاں
کام کیوں کر رہا ہوں" ورنہ اگر شکاری کہے کہ یہ معلوم ہو کہ میرے شکار
کرنے سے کیا فائدہ ہوگا، اسی فائدہ کے خیال سے وہ شکار کرے اور
اس شکار سے اس کے دل کو تسلی ہو تو وہ اپنی خدمت ہی نہیں بلکہ
اخلاق کے محاذ سے بھی اچھا ہوگا۔

انسان کے غیر اخلاقی خود انسان کے بہت ایسے انفعال ہیں جو وہ کسی نہ کسی
فائدہ کے لئے کرتا ہے۔ لیکن ان کا شمار اخلاقی انفعال
میں نہیں ہوتا۔ اگر دائرہ میں چوتھائی زندگی کا نام ہے بلکہ

ایک حیثیت سے پوری زندگی کا نام ہے انسان کی زندگی کا جتنا حصہ شعور
کی حالت میں گزرتا ہے وہ کسی نہ کسی مقصد کی فکر میں بسر ہوتا ہے وہ اسی
ادھیڑ بن میں لگا رہتا ہے کہ کوئی عقلی، جذباتی یا عملی ذرائع اختیار
کر دل جن سے میرا مدعا حاصل ہو سکے۔ اسی کا نام گردار ہے۔ مگر ہر گردار
میں اخلاقی پہلو کا جو وہ ہوتا ضروری ہیں، جیسا کہ حال میں خیال
کیا گیا ہے اختیار پڑھنے یا کھانا کھانے کو اخلاق سے کوئی سروکار نہیں
ہوا تھے لئے کمرہ کی کھڑکی کھولنے یا ٹخنہ دک کے وقت گرم کپڑے
پہن لینے میں کوئی اخلاقی پہلو تسلیم نہیں کیا جاتا حالانکہ یہ دونوں کام
گردار کی سطحیں ہیں۔ (اسپینسر اصول علم الاخلاق جلد صفحہ ۱) مختصر یہ کہ گردار
اس طرح کے افعال کی ایک غرض ہوتی ہے جس کے حصول کے لئے
انسان دوا و دوش اور مناسب تدابیر اختیار کرتا ہے مگر با این ہمسہ وہ
اخلاق کے دائرہ سے باہر ہوتے ہیں۔

اخلاقی پہلو کا آغاز۔ اگر دائرہ میں اخلاقی پہلو کیسے پیدا ہوتا ہے اس بحث کا

اس سلسلہ کے ایک اور اقتباس سے شروع کرنا بہتر ہے۔ جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں معمولی گردار کا بڑا حصہ اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق ہے۔ آج میں ابشار تک جیوں یا سمندر کے کنارے ٹہلوں۔ اس سوال کا اخلاق سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر ابشار تک جاؤں تو کدھر سے جنگل ہو کے یا افتادہ زمین سے یا اس بحث کو بھی اخلاق سے کوئی سروکار نہیں البتہ اگر میرے ساتھ ایک دوست ہو جس نے ساحل دیکھا ہو اور ابشار نہ دیکھا ہو تو اب میرا فیصلہ اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق نہ ہو گا۔ چلیں اب اگر مجھے یہ ڈر ہو کہ میں سمندر کے بدلہ ابشار یا افتادہ زمین کے بدلہ جنگل سے گیا تو اتنا تحکک جاؤں گا یا اتنی دیر ہو جائیگی کہ فساد شخص سے متفرقہ وقت پر نہ مل سکوں گا تو اب میرے فیصلہ میں ایک دوسری حیثیت سے اخلاقی پہلو پیدا ہو جائے گا۔

اس اقتباس میں گردار کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان دونوں صورتوں میں انہماک ایک مفید نتیجہ کے خیال سے کام کے لئے آمادہ ہوتا ہے بلکہ اس مفید نتیجہ کو پیش نظر رکھ کے کام کرتا ہے لیکن اس کے باوجود ان دونوں صورتوں میں فرق ہے ان میں سے ایک صورت میں تو مفید نتیجہ کی حصول بالذات ہے البتہ اس کے ذریعہ حصول کے انتخاب کا سوال درپیش ہے۔ اس لئے یہ گردار کی وہ قسم ہے جس میں اگرچہ فائدہ کی ضرورت ہے مگر کام لیا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود ہم گردار کو اخلاقی گردار نہیں کہہ سکتے۔ یہ حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صرف ایک نتیجہ ملحوظ خاطر ہوتا ہے اور بقیہ نتائج سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے۔ اس صورت میں زیر غور معاملہ کا تعلق مذاق طبع، حسن تدبیر، کفایت شمار کی یا مصلحت اندیشی سے ہوتا ہے۔ منزل مقصود ایک اور راستے کی ہوتی ہے یہی ہر راستہ کے منزل مقصود تک پہنچانے کا یقین ہوتا ہے صرف چند راستوں میں سے ایک کے منتخب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مگر اس انتخاب کا تعلق اخلاق سے نہیں ہوتا۔ اگر مجھے سفر گزارنے سے زیادہ لب ساحل کا منظر پسند ہے تو یہ ذوقی معاملہ ہے۔ اگر میں اپنی ہوا خوری کے وقت سے بھی کام لینا چاہتا ہوں

اور یہ سمجھتا ہوں کہ شہ کے باہر باطمینان غور و خوض کر سکوں گا تو یہ ایکس
دماغی مفصلیت ہے۔ اگر مجھے یہ خیال ہے کہ پوری ورکشاپ آہستہ آہستہ جانے
ہے ہوگی اور میں وہاں تک جانے کا فیصلہ کرتا ہوں تو یہ میری دوراندیشی
یا خوش تدبیری ہے۔ اب خواہ میں ان نتائج کو منفرد اچال کرنا چاہوں
یا ان کے مجموعہ کو کسی غیر مسئول نتیجہ کا ذریعہ بنانا چاہوں مثلاً ایسی ورکشاپ
کا انتخاب کروں جس میں زائد سے زائد لطف نظر اور جسمانی فائدہ موجود
ہو پھر حال یہاں اخلاقی سوال پیدا نہ ہوگا۔

اخلاقی پہلو کا مسئلہ | لیکن اگر چند ایسے نتائج ہوں جو باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں
یا ان میں اس قدر اختلاف ہو کہ یہ نتیجہ کانسٹی ڈیسی اور
سٹی پسند یا ہوں کہے کہ نئے میلان اور نئے نسل سے خلق ہو تو اب اخلاقی
حالت پیدا ہو جائیگی۔ مثلاً دو راستوں میں سے ایک میں اپنی دلچسپی اور
دوسرے میں وعدہ کی پابندی یا کسی دوست کے ساتھ سلوک کا موقع
ملتا ہو تو اب ان دونوں میں انتخاب کا سوال اخلاقی سوال ہوگا کیونکہ
یہاں نہ تو صرف ایک نتیجہ پیش تھا ہے اور نہ چند ایسے نتائج جو کسی غیر مسئول
غرض کا ذریعہ بن سکتے ہیں بلکہ کسی باہم مخالف صورتیں پیش نظر ہیں جن میں سے
ایک کو منتخب کرنا ہے اس لئے انتخاب کے ساتھ جو صورت واقعی مفید
ہے اس کی تعیین کرنا پڑے گی۔

فرصت یہ ہے ایک تجویز پیش ہوئی اور کسی نے اسے منظور کر لیا، لیکن
جب اس پر عمل شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ کام آسان نہیں اور اگر وہ اپنے
ارادہ پر قائم رہا تو اسے اپنی آزادی کو خیر باد ہونا پڑے گا، اپنے لطف و آرام
کو رخصت کرنا پڑے گا۔ طرح طرح کے مصائب برداشت کرنا پڑیں گے، تو
اب اسے اس تجویز پر غور کر کے یہ طے کرنا پڑے گا کہ اس کے نقطہ نظر سے
کوئی صورت واقعی قابل قدر ہے، آیا اس تجویز پر عمل درآمد کرنا یا اس کا
ترک کر دینا۔ مثلاً ایک ہندوستانی لڑکے نے زمین سواری، نشانہ بازی
یا امداد کاری میں کمال حاصل کرنا چاہا۔ سیکھنا شروع کیا تو یہ اندازہ ہوا کہ

کتنی کڑیاں جھیلنا پڑیگی کیسی جانکا میوں کا سامنا ہوگا، کتنی راحتوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ اب اسے یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر میں اپنے ارادہ میں کامیاب بھی ہو گیا تو وہ بات نہ ہوگی جو میں سمجھتا ہوں اس خیال سے آتے ہی اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا یہ مقصد اتنا ہی مفید ہے جتنا میں سمجھتا ہوں؟ آیا یہ اس قدر اہم ہے کہ میں اس کی تناکروں؟ کیا دنیا میں اس سے زیادہ مفید اور کام نہیں؟ کیوں نہ ہمسروں کے ساتھ کھیلوں؟ کیوں نہ دوستوں میں بیٹھ کے ہنسوں بولوں کھاؤں پیوں؟ یہ کام تو آسانی سے ہو سکتے ہیں اور لطف بھی زیادہ آئے گا۔ غرض ایک نتیجہ کے حاصل کرنے میں جو دقیق پیش آئیں انہیں دیکھ کے دوسرے نتائج یاد آئے اب خواہ وہ کوئی صورت اختیار کرے اس کا طرز عمل قطری نہیں بلکہ اخلاقی ہوگا۔

زندگی شہد ہو یا وحشتانہ جہاں کردار ہوگا وہاں فوائد میں اس طرح کی کشمکش ضرور ہوگی مثلاً ایک بچہ کو یہ اندازہ ہوا کہ بھوک کا دھکے کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ مہربوب و پسندیدہ بھی ہے۔ اس سے نیت سیر اور دل کی تسلی ہو جاتی ہے اس کے بعد کوئی کھانے کی چیز نظر آتی تو اس نے ہاتھ بڑھایا۔ اس پر ٹوکا گیا تو اسے معلوم ہوا کہ میرے اس فعل سے بعض اور نتائج بھی پیدا ہوئے ہیں۔ ایسی حرکت سے لوگ بچوں کو تربیت بدنی نیز ندیدہ سمجھنے لگتے ہیں۔ یہ بچہ تو جس کام کو مفید سمجھا کر گزارا لیکن اس کی ایک نتیجہ کے لئے کشمکش سے چند اور نتائج بھی پیدا ہوئے جو اسے پسند اور نہ اس کے پیش نظر تھے۔ یہی وہ نتائج ہیں جن میں سبھی فوائد کہتے ہیں ان سبھی فوائد کے تجربے سے بچے یہ سبق حاصل کیا کہ ایسے مواقع پر مفید و غیر مفید اور پسندیدہ و نا پسندیدہ کی تحقیق ضروری ہے اس کے علاوہ اگر مختلف نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو کام شروع کرنے سے پہلے ان کے باہم موازنہ اور بعض کے ترک اور بعض کے اختیار کرنے کے لئے تیار رہنا چاہیے۔ بچوں کی طرح قوموں کی اخلاقی زندگی میں بھی یہی طریقہ جاری ہے جیسا کہ اس کا اندازہ ان ابواب میں ہو چکا ہے،

جن میں اہل یونان و بنی اسرائیل کے اخلاقی نشوونما کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔
گزشتہ بحث کا خلاصہ اور اس وقت تک ہم تین قسم کی مثالوں پر غور کر چکے ہیں اگر ہم
اخلاقی صورت حال کی اس بحث کا خلاصہ نکال لیں تو ہمیں اخلاقی صورت حال
کے امتیازی اوصاف معلوم ہو جائیں گے۔ ہم نے دیکھا کہ
تعریف
(۱) اخلاقی صورت کا تعلق کردار سے ہے۔ کسی کام میں اخلاقی

پہلو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کے انجام دینے وقت نتیجہ کے پسندیدہ
یا مفید ہونے کا خیال موجود ہوتا ہے اس لیے بیجان چیزوں کے افعال کو
اخلاقی افعال نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان میں کسی نتیجہ کے پسندیدہ یا مفید ہونے پر
غور کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ جانوروں میں اگرچہ احساس اور تصور کا
ضعیف سامانہ ہوتا ہے لیکن وہ مفید یا پسندیدہ ہونے کی حیثیت سے مختلف
نتائج کا موازنہ نہیں کر سکتے اس لئے ان کے کاموں میں بھی اخلاقی پہلو
پیدا نہیں ہوتا۔ مگر اخلاقی پہلو کے پیدا ہونے کے لئے صرف کردار کافی نہیں
بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ چند ایسے نتائج پیش نظر ہوں جن میں اس حد تک
اختلاف ہو کہ ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتے ہوں اس لیے ایک کو اختیار اور باقی
کو ترک کرنا پڑے۔ یہی انتخاب اخلاقی اور غیر اخلاقی کردار میں ماہ الامتیاز
ہے۔ غیر اخلاقی کردار میں بھی پسندیدہ یا مفید کا خیال موجود ہوتا ہے، لیکن
چونکہ وہاں نتائج میں تعارض نہیں ہوتا اس لئے کسی نتیجہ کے دائمی پسندیدہ
یا مفید ہونے کا فیصلہ کرنا نہیں پڑتا حالانکہ یہی فیصلہ اخلاقی پہلو کی جان ہے۔
خلاصہ یہ کہ اخلاقی فعل وہ ہے جس کا محرک درہنہ کسی نتیجہ کے مفید یا پسندیدہ
ہونے کا خیال ہو اور اس فعل کے شروع کرنے سے پہلے اس نتیجہ کا مواد نہ
و انتخاب چند ایسے نتائج سے کیا گیا ہو جو باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں۔

آزری زیر بحث نتیجہ۔ نتیجہ کے متعلق جتنے سوالات پیش آتے ہیں ان میں سے
اکثر حقیقت ذریعہ کے متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مہمور یہ
سوچتا ہے کہ میں کس کی تصویر کھینچوں؟ چیز کی یا منظر کی؟ منظر ہو تو کون سا؟ اب
وہ خواہ گوئی فیصلہ کرے۔ اصل ایک ہی ہے ایسی تصویر کشی لیکن فرض کیجئے وہ

تصور بھی کھینچنا چاہتا ہو اور اسے ایک اور کام بھی ہو مثلاً اس نے ملنے کا وعدہ کیا ہے اگر کسی طرح یہ دونوں کام نہ ہو سکتے ہوں تو اب اس کے سامنے ایک اخلاقی سوال ہو گا جس کا فیصلہ خود اسی پر منحصر ہو گا۔ اسے یہ غور کرنا پڑے گا کہ ان دونوں کاموں میں سے کون واقعی مفید یا پسندیدہ ہے۔ اس کا دل سب سے زیادہ کس کو چاہتا ہے وہ اپنے لئے کونسی حیثیت پسند کرتا ہے؟ یہ آخری سوال درحقیقت ہر اخلاقی صورت حال کی تہ میں ضمیر ہوتا ہے اس سوال کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ کس طرح کی سیرت اختیار کرنا چاہتا ہے اس وقت بظاہر تو چند پیش نظر افعال یا نتائج میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے لیکن جن نتائج یا افعال میں انتخاب کرنا ہے وہ بالعموم متعارض ہیں اس لئے ان کے ساتھ ساتھ ان شخصیتوں میں بھی انتخاب کرنا پڑے گا جن کا ان نتائج یا افعال سے تعلق ہے۔ غرض اخلاقی صورت حال نمایاں طور پر اس وقت پیدا ہوتی ہے جب غور و فکر اور خواہش ایک ساتھ قائم رہے اور ضبط کا خیال اس طرح موجود ہوتا ہے جس سے یہ فیصلہ ہو سکتا ہو کہ آئندہ فکر و خواہش یہ دونوں چیزیں کس قسم کی سیرت کے ماتحت ہونگی۔ کیونکہ جہاں نتائج میں تعارض ہوتا ہے وہاں صرف سیرت کی سبب سے قابل قدر اور لائق ترجیح قسم کے انتخاب سے ایک ایسی جاخ تعمیر پیدا ہو سکتی ہے جس کا اطلاق سب پر ممکن ہوتا ہے

اخلاقی حیثیت سے اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق افعال پر ہم گزشتہ ابواب میں غیر متعلق افعال بحث کر چکے ہیں۔ یہ بحث مذکورہ بالا معیار سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ہم اکثر کاموں کو انجام دیتے وقت بجا یا بیجا کا خیال بھی دل میں نہیں لاتے چنانچہ اس کا اندازہ ہم اپنے شب و روز کے معمولات سے کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہمیں زیادہ تر انہی نتائج سے سروکار ہوتا ہے جن کا ہمارے معمولی مشاغل سے تعلق ہے۔ لیکن ہماری سیرت کے متعلق ہر وقت سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے چند دن بعد ہم یہ محسوس کریں کہ جو سیرت آئندہ ہمارے افعال پر اثر ڈالنے والی ہے وہ ان

کاموں کا نتیجہ ہے جو ہم نے اس نیت سے نہیں کئے تھے، ایسی حالت میں خواہ ہم
 ان افعال کو پسند کریں یا نا پسند لیکن ہمارا یہ فیصلہ اخلاقی ہوگا، اس کے برعکس یہ
 بھی ممکن ہے کہ جو کام اس وقت اخلاقی زندگی میں نقطۂ انقلاب معلوم ہوتا ہے
 وہ آئندہ ایسی معمولی بات ہو جائے جس میں ذرا بھی اخلاقی اہمیت نہ ہو
 اس لئے اخلاقی حیثیت سے متعلق اور غیر متعلق افعال میں کوئی مقررہ حد فاصل
 قائم نہیں کی جاسکتی۔ ہر کام کا عادت پر اور عادت کے ذریعہ سے فیصلہ پر
 اثر پڑتا ہے اور ہر کام کا اخلاقی نقطہ نظر سے فیصلہ ہو سکتا ہے۔

باب ۱۱

نظریہ اخلاق کے مسائل

اس وقت تک ہم کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جس قسم کے ارادی افعال میں نیک و بد یا راست و نادرست کا اختلاف پیدا ہوتا ہے، ان کا موقع محل اور انتہائی خصوصیات کیا ہیں، لیکن یہ صرف فکری اخلاق کی نظری تحلیل کی تہمید تھی۔ اس سے نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیک و بد سے ہماری کیا مراد ہے نہ یہ کہ ہم ارادی کردار کی سبھی چیزیں کس شے کو بجا و بیجا کہتے ہیں اور کیوں کہتے ہیں، بلکہ اس کا بھی اندازہ نہیں ہوتا کہ ان سوالات کے جواب دینے سے پہلے کن امور کی تحقیق کر لینا چاہیے۔ زائد سے زائد ان حدود کی تعیین ہو جاتی ہے جن کو ہمیشہ نظر رکھنے کے ان سوالات کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے قدرۃ ہمارے دل میں ان مسائل کے دریافت کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے جن پر اس طرح کے مباحث میں غور کیا جاتا ہے۔

نظری مسائل کا سرچشمہ اس سلسلہ میں بہ حال ایک امر قیمتی ہے۔ اگر نظری تحقیقات کو یاد ہو اور کھٹا منظور نہیں تو ایسے مسائل سے اس کی ابتدا کرنا چاہیے جو واقعی اخلاقی زندگی میں پیش آتے ہیں۔ ان مسائل کے بیان میں تو صحیح تدقیق، تقسیم، ترتیب اور استنباط کلیات سے کام لیا جاسکتا ہے، لیکن اگر اصل مسائل کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تو ہماری کہ دکاشن اخلاقی حقائق کے

بدلہ مفروضہ امور کے متعلق ہوگی۔ البتہ ہمارے نقطہ نظر کو ان مسائل پر فوراً کرتے وقت ان کے عملی وقوع کی نسبت زیادہ اصولی بات قاعدہ اور غیر شخصی ہونا چاہیے۔ ہم جب موجودہ رسم و رواج کو مشکل برقصہ اور قابلِ سند سلیم کہتے ہیں تو ان کی پابندی میں عمل سے کام لینا چاہتے ہیں۔ یہی پہلو ہے جو نظری اخلاقی میں آکر واضح اور مکمل ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک بچہ یہ پوچھتا ہے کہ مجھے کیوں سچ بولنا چاہیے؟ اس کا یہ جواب ملتا ہے کہ یہ تمہارا فرض ہے، یا یہ تمہارے لئے مفید ہے، یا یہ باہمی تعلقات اور مشترک مقاصد کے لئے ضروری ہے، ان تمام جوابات میں ایک ایسا اصول موجود ہے جو صرف تشبیح کے بعد ایک مکمل اخلاقی نظریہ بن جاسکتا ہے۔ اب اگر اس اصول کا دوسرا اخلاقی اصول سے مقابلہ کیا جائے اور تعارض کی صورت میں ایک جامع اصول کی تلاش ہو تو ہمیں اخلاقیات کی سرحد شروع ہو جائیگی۔

نظری مسائل کا آغاز غرض سے ترقی پسند دہشیدہ آدمی کو اپنی اخلاقی زندگی میں جن عملی مسائل پر غور کرنا پڑتا ہے انہی سے نظری اخلاقی کے اہل مسائل کا سراغ ملتا ہے۔ جو شخص رسم و رواج کی شخص رسمی پابندی سے مطمئن نہ ہوگا اس کے دل میں لامحالہ خیال پیدا ہوگا (۱) کہ میں بلا غور و فکر نفس لوگوں کی نفل ایما و یا تعلیم سے جن امور کا عادی ہو گیا ہوں ان کی حقیقت کیا ہے؟ علیٰ ہذا مجھے جن رسوم کی عادت کی حد تک پابندی کا مطالبہ کیا جاتا ہے ان کی اصلیت کیا ہے؟ بالفاظ دیگر وہ کردار کے دائمی نیک و قابل اختیار حصہ کو دریافت کرنا یا بیگانہ (۲) علاوہ بریں اگر وہ اخلاقی معاملات پر غور و فکر کا عادی ہے تو اس کے پیش نظر اخلاقی ترقی کا سوال بھی ہوگا وہ یہ بھی سوچے گا کہ میں گرد و پیش کے خیالات و عادات کو بلا غور و فکر اختیار کرنے کے پورا اخلاقی ترقی کی جس منزل تک پہنچ چکا ہوں اس سے آگے اپنے پیش نظر میں اتنا کیسے پہنچ سکتا ہوں۔ اس واسطے اسے یہ طے کرنا پڑے گا کہ تو نصب العین و اصول خود اس کے غور و غوض کا نتیجہ ہیں ان سے وہ کس حد تک اپنی اخلاقی زندگی میں کام لے سکتا ہے (۳) اسے نسبتاً زیادہ غور

کی حالت میں یہ بھی غور کرنا پڑے گا کہ خود اس کے اور ان لوگوں کے اخلاقی معیار میں کیا فرق ہے جن کے ساتھ اسے تعلقات قائم رکھنا ہیں۔ اگر اس کی یہ رائے ہوتی کہ صرف رسم و رواج کی سند کسی طرز عمل کے بجائے ہونے کے لئے کافی نہیں تو اب اسے یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ اخلاق کے رسمی اور شخصی معیاروں میں سے کس پر کس حد تک عمل کرنا چاہیے۔ اس کے دکاوش سے وہ نسبتاً اعلیٰ و مکمل اخلاق پیدا ہو سکیں گے جن سے معاشرتی ترقی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جیسا کہ تاریخ بھی ہمیشہ صفحہ ۱۸۵ میں معلوم ہو چکا ہے انسان دیدہ و دانستہ اپنی خود غرضی کو اخلاقی اصول کے رنگ میں ظاہر کر سکے گا اس لئے ایک سی طرح کے غور و غوض سے معاشرت کے دشمن خود غرض و انا نیت پسند اور مخلص راست باز مسلح اخلاق دونوں قسم کے انسان پیدا ہو سکیں گے۔ بہر نوع جس شخص کو اخلاقی معاملات پر غور و فکر کی عادت پڑ جائے گی اسے عام اور شخصی فوائد کے باہمی تعلق کا عقدہ حل کرنا پڑے گا۔ اس ساری بحث کا مائل یہ ہے کہ اگر بخیرہ و فہمیدہ اشخاص نے اخلاقی زندگی میں غور و فکر سے کام لینا چاہا تو ان کو ایسے مواقع پیش آئیں گے جب انھیں یہ تحقیق کرنا پڑے گا کہ (۱) پیش نظر حالات میں کون سے پہلو ایسے ہیں جن کا شمار نیکی و بدی یا مہلکی و ایجابی فوائد میں ہو سکتا ہے۔ (۲) یہ پہلو کس طریقہ سے اور کن اصول پر دریافت ہو سکتے ہیں (۳) موجودہ معاشرتی نظامات کے مطالبات و مقاصد میں اور خود ان کی ذاتی استعداد اور تشفی میں کیا تعلق ہے۔

نظری و عملی مسائل کی اعلیٰ ہذا نظری اخلاق میں بھی یہ غور کرنا پڑے گا کہ (۱) اختیاری برکتی افعال کا مقصد یا ان کی خوبی کیا ہے (۲) اس خوبی یا مقصد کا علم کیسے ہو سکتا ہے (۳) کیا یہ علم براہ راست ممکن ہے اگر غور و تحقیق کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ (۴) اس علم کو کوار پر کیسے قابو حاصل ہوتا ہے۔ اخلاقی زندگی میں قانون کی حیثیت کیا ہے۔ کیوں بعض مقاصد بذات خود بھی دیکھ کر بعض محض واجب العمل معلوم ہوتے ہیں (۵) اخلاقی طریقہ عمل میں شخصیت کا مرتبہ کیا ہے۔ اس سوال کے دو جز ہیں (الف)

اپنے اور غیر کے فوائد میں کیا تعلق ہے؟ (ب) ذاتی نقطہ نظر سے اخلاقی حسن و قبح میں کیا فرق ہے؟ میدان صبح کے لحاظ سے اخلاقی محاسن و معائب کی کیا اہمیت ہے؟ یہ سوالات اگر اس وقت محض ذہنی و صوری مسائل معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر نظری اخلاق کی تائید میں ان کی ترتیب ننو و ناکویش نظر رکھ کر محض ان پر بحث کی گئی تو یہی سوالات علمی و دماغی مسائل معلوم ہونگے۔

نظرِ اخلاق کا سب سے مذہب والی یونان میں ابتدا ہو گیا۔ کاسم و روح اب تھا اس لئے باہم کوئی عارض نہ تھا۔ ایک زمانہ کے بعد ہی مختلف مقامی رسمیں مل کر قومی رسمیں بنیں۔ یونان میں تصادم شروع ہوا۔ اب اشیاء کے حکمائے اخلاق کو ایسے معیار کی تلاش ہوتی جس سے ہر رسم کی واقعی خوبی کا اندازہ ہو سکے اس لئے یہ سوال پیدا ہوا کہ ہر وجہ رسم و رواج، نظامات زندگی اور طریق عمل کی حقیقی خوبی اور واقعی کم کیا ہے؟ سفرِ طرہ کی پیدا کردہ تحریک اسی سوال کا جواب دینا چاہتی تھی۔ اس تحریک کی رو سے انسانی تعلیموں میں تعارض، اختلاف کی طرزِ عمل میں دورنگی، ہستیت میں مختلف طبقوں کی باہم کشش، اخلاقی مقابین کی تعلیم میں اختلاف ان سب کی وجہ اصل مقصد سے ناواقفیت تھی۔ اس لئے اس تحریک میں خود شک کی نصیحت سے تعلیم کا آغاز ہونا تھا۔ چونکہ سفرِ طرہ کے مقابین میں علم کے مختلف اختلاف تھا اس لئے آخری غرض کے متعلق بھی اختلاف رہا۔ تاہم اس پر سب متفق تھے کہ خیر کا علم ہی ساری بحث کی بنیاد ہے۔ اگر یہ بنیاد کی مسئلہ طے ہو جائے تو خیر پر عمل از خود شروع ہو سکتا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان خیر سے واقف ہو اور اس کا طالب نہ ہو؟ خیر سے مل ہی تمام برائیوں کا مدِ چشم ہے لوگوں کی یہ بے راہ روی اس لئے ہے کہ وہ خیر سے بے خبر ہیں اگر اس ناواقفیت کا پر وہ آنکھوں سے اٹھ جائے تو سب از خود رہ راست پر چلنے لگیں۔ خیر کا علم ہی تنہا کردار کے منضبط کر لینے کے لئے کافی ہوگا اس کے لئے جبر یا بیرونی بندشوں کی ضرورت نہ ہوں صرف آخری مقصد کے لحاظ سے دیگر مقاصد کا انتظام کرنا پڑے گا۔

تحریک اخلاق۔ لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوا کہ اس علم کے حاصل کرنے میں عجب

دقتیں پیش آتی ہیں۔ یہ مسکلیں اس حد تک نظر آئیں کہ آخر اصل مسئلہ کی مرکزی حیثیت بدلنا پڑے گی۔ اب یہ بحث پیدا ہونی کہ خیر یا نیکی چاہے کسی شکل میں نظر آئے اگر انسان پہلے سے نیک ہے تو اسے ماننے میں کوئی دقت نہ ہوگی ورنہ اسے ہرگز نہ پہچان سکیگا۔ اس کے علاوہ چونکہ ناواقفیت کی بنا پر سطحی و عارضی مقاصد سے لطف اندوز ہوتا رہے گا اس لئے ان مقاصد کا اس پر تسلط ہوتا جائے گا یہاں تک کہ آخری مقصد کا پیش نظر رہنا تو کجا اس کی ایک جھلک بھی نظر نہ آسکیگی اس لئے خیر کی حقیقت و کم کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جسے اس کی فہم کی صلاحیت سے پہلے اس کی اتنے عرصہ تک مشق و عادت رہ چکی ہو کہ اس میں لطف آنے لگا ہو۔ غرض نیکی کے علم اور اس علم کے محرک عمل بننے کے لئے اس کے تجربہ کی ضرورت ہے جو اس کے لئے حاصل ہو سکتا ہے کہ انسان کو نیکی میں عرصہ آئے اور برائی سے تکلیف ہو۔

اصل مسئلہ کی قسم۔ اب یہ قرار دیا گیا تھا کہ نیکی کی حقیقت و کم کے سمجھنے سے پہلے اس کی اتنی مشق و تربیت ضروری ہے جس سے اس میں لطف آنے لگے تو یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ایسے سن رسیدہ لوگ موجود ہیں جو نیکی سے واقف ہیں نیز یہ کہ ایک ایسا معاشرتی نظام قائم ہو چکا ہے جس سے نوجوانوں کو نیکی کی تعلیم ہی نہیں ملتی بلکہ اس کی عادت بھی پڑ جاتی ہے اب یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے لوگ اور ایسا نظام کہاں ہے۔ اس لئے پھر اصل مسئلہ کی حیثیت بدلنا پڑی اور اس کے دو حصے کر کے ایک طرف تو ان غیر معقول خواہشات و تہجمات پر غور کرنا پڑا جو نیکی کے علم میں حامل ہوتے ہیں دوسری طرف ان سیاسی قوانین اور نظامات زندگی پر غور کرنا پڑا جو باشندگان سلطنت کو صحیح اصول پر زندگی بسر کرنے کی تعلیم دے سکتے ہیں۔ یہ دونوں پہلو درحقیقت طرز عمل کے جسمانی و روحانی یا ظاہری و باطنی رخ ہیں مگر چونکہ ان دونوں پر عرصہ دراز تک الگ الگ غور کیا جاتا رہا اس لئے ان میں اہم تفریق پیدا ہو گئی۔

خواہشوں و تہجمات پر اگر واقعی انسان اپنی خواہشوں کی وجہ سے اصلی خیر سے بے خبر

رہتا ہے یا فرضی خیر کے مفالطہ میں آجانا ہے تو خواہشوں کو قابو میں کرنا اور نفس کو سختی الا مکان ان کے اثر سے محفوظ رکھنا یہی سب سے مقدم کام ہوگا، کیونکہ جب خوف، امید، غصہ، مایوسی، یا نفسانی خواہش کے سبب سے لوگ آخری مقصد پر دیگر مقاصد کو ترجیح دیتے ہیں تو پھر انہی کے اثر سے توجہ اور فیصلہ کو آزاد کر لینا چاہیے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ جذبات ہمارے مٹانے سے نہیں مٹ سکتے، لیکن اپنے فیصلہ کو ان کے اثر سے محفوظ رکھنا ہر حال ممکن ہے۔ اسی لئے روایتیں خواہشوں کے گمراہ کن اثر پر زیادہ زور دیتے تھے اور طبیعت کو جذبات و اشتغال سے مبرا رکھنے کو اپنا نصب العین سمجھتے تھے۔ روایتیں کی طرح مشکلیں اور لذتیں بھی یہ کہتے تھے کہ غصہ کو جذبات کے اثر سے محفوظ رکھنا چاہیے، بلکہ اسی کو اپنے فلسفہ اخلاق کا براہ راست اور رہنمائے عمل مقصد قرار دیتے تھے۔ مشکلیں تو اس لئے کہ خالی الذہن ہونا ان کے عالم تذبذب کے مناسب تھا اور لذتیں اس لئے کہ نہ لہو و دماغی لذتوں تک بیرونی حالات کا دسترس نہیں ہوتا۔ چنانچہ ان سے نہ طبیعت میں افسردگی و ماندگی پیدا ہوتی ہے اور نہ بعد کو وہ تکلیف پیدا ہوتی ہے جو افسردگی و ماندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔

تو ان اور بھی مسائل | مذکورہ بالا اصول فلسفہ کی محدود جماعت کے لئے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن بڑی انسانی جماعت کے لئے ایسی تدبیر کی ضرورت ہوگی جس سے وہ اپنی راست کردار بن جائے کہ امن و امان قائم رہے۔ یونان کی شہری سلطنتوں کی آبادی مختصر ہوتی تھی اور سب کا رو بار سلطنت میں شریک رہتے تھے اس لئے ہر شخص عام نفع کا پابند ہو سکتا تھا مگر رومی ہمنشا، ہی میں اتنی کثیر المقداد اور مختلف ایشیت قومیں آباد تھیں کہ مطلوبہ امن ایک ہی مرکزی طاقت ایک ہی طرح کے قانون اور یکساں نظم و نسق سے قائم رہ سکتا تھا اور لاطینی دماغ کو قانون کے وضع، مدون اور نافذ کرنے سے طبیعتی مناسبت تھی ان اسباب سے اخلاق میں ضبط کا خیال نفع اور خوبی کے خیال پر

مقدم ہو گیا۔

اخلاقی و قانونی ضبط | اخلاقی و قانونی ضبط کے اتحاد کی کوشش فلاسفہ اخلاق
علمائے کلام اور پیشوایان مذہب ہی کر سکتے تھے جسناچہ
کا اتحاد

ان لوگوں نے دونوں اجزاء کو ملا کے زندگی کا ایک وسیع
و جامع عمل پیدا کرنا چاہا لیکن انہوں نے یہ فرض کر لیا کہ نظری و عملی دونوں
حیثیتوں سے اس قسم کا اتحاد صرف کسی فوق الفطرت طاقت کی امداد سے
فوق الفطرت بنیاد پر قائم ہو سکتا ہے۔ ان کو یہ نظر آیا کہ سلطنت و افراد
کی فطری ساخت کی وجہ سے طرز عمل کے مختلف اجزاء میں ایسی سخت جنگ
جاری ہے کہ نہ خود ان کی حالت درست رہ سکتی ہے اور نہ ان سے کسی
مدد کی امید کی جاسکتی ہے۔ انسان پر ایسی خواہشات کا تسلط ہے جن کے
میش نظر صرف جسمانی فوائد ہیں اس لئے اگر حق نظر بھی آیا تو اس کا دائرہ
محدود اور قیام عارضی ہوتا ہے طرہ یہ کہ اس طرح کی حق بینی میں اتنا اثر نہیں
جس سے عمل کی تحریک پیدا ہو سکے نتیجہ یہ کہ مہم بہتر کو دیکھتے اور بدتر پر عمل
کرتے ہیں "عادت تعلیم تربیت" یا انسانی نظامات سے مدد لینے کی کوشش
بھی نا حاصل ہے یہ چیزیں انسان کی ادنی فطرت کا ثمرہ ہیں اس لئے خود
ادنی فطرت کی اصلاح نہیں کر سکتیں۔ زاید سے زاید وہ خوف سے کام لیکے
ظاہری اعمال کی روک ٹوک کر سکتی ہیں۔ انسان کو اپنا اصلی مقصد صرف
وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے یہ علم اگر انسان کے دل پر تاثیر کی حد تک
نقش ہو سکتا ہے تو مذہب کے ذریعہ سے جس کی بنیاد آسمانی ہدایت پر ہے۔
نظری حیثیت سے اب بھی آخری مقصد یا خیر کا خیال سب سے مقدم تھا لیکن
انسان کا آخری مقصد فطری چیزوں سے بالاتر ہے اس لئے وہ صرف
فوق الفطرت طاقت کی امداد سے آخرت میں حاصل ہو سکتا ہے۔ دنیا میں
انسان کا سب سے اہم کام مذہب پر کامل اعتبار اور اس کے احکام کی
حرف بحرف تعمیل ہے اس نقطہ نظر کا یہ نتیجہ نکلا کہ اخلاق کی قانونی حیثیت
تو بر طرف ہو گئی اور اخلاقی قانون احکام مذہب آثار سلف جزا و سزا گناہوں

کی پاداش میں ہسانی اذیتوں اور پیشوائیان دین کی دی ہوئی معافیوں کا مجموعہ بن گیا۔ چونکہ اخلاق کے عقد کو مذہب نے فون الفطری طریق سے حل کیا تھا اس لئے یہ حل قطعی سمجھا گیا اور اخلاق کا سکہ بحث طلب ہی نہ رہا۔

انفرادیت و شہریت | زندگی کو اس وقت تک قانونی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا تھا

نشأۃ ثانیہ شروع ہوئی تو اس نقطہ نظر سے مختلف بھی شروع ہوا۔ لوگوں میں اس سہرت کا احساس ایز سر فو پیدا ہوا تو اپنے قوی کے آزادانہ اور گونا گوں استعمال سے حامل ہوئی ہے۔ اس احساس سے ملے فطری شفی کی طلب پیدا ہوئی اور بعد کو شہریت و سیاست کا دیرینہ خیال تازہ ہوا۔ ان میں سے شفی کا جذبہ فردن توسط کی انتہائی تسلیم سے معکوس نتیجہ تھا اور گواس کا یونانی غلبہ ان میں سے فی بملہ تعلق تھا لیکن اس میں انفرادیت کا پہلو نسبتاً غالب تھا۔ اہل یونان، اسے فائدہ کے خیال پر زور دیا تھا لیکن ان کے نزدیک یہ خیال انسان کی حیثیت انسان اصل فطرت کا تقاضا تھا مگر نشأۃ جدیدہ والوں کے خیال میں شفی ایسی شے تھی جسے مقصود بالذات اور شخصی کہنا چاہیے۔ وہ اس کا شمار ان چیزوں میں کرتے تھے جنہیں انسان حامل نہ کر سکے اپنے قبضہ میں رکھ سکتا ہے یہ ہر شخص کا حق تھا اور حق بھی ایسا جس سے نہ انکار کی گنجائش تھی اور نہ عسیدگی کا امکان اس میں دخل دینے یا اس سے محروم کرنے کا کسی کو اختیار حاصل نہ تھا۔

ادھر تو انفرادیت میں یہ غلبہ ہوا اور ادھر تباری معاشرتی اور سیاسی جماعتیں پسہ ہوئیں۔ یہ جماعتیں لوگوں سے الگ نہ تھیں اس لئے لوگوں کو بھی فون الفطری اور مذہبی سلطنت کے بدلہ دہنی سے دہی ہونے لگی تجارت کی قوی اور تبادل کی وسعت کے ساتھ آزاد شہر اور قومی سلطنتیں قائم ہونا شروع ہوئیں۔ یہ شہر اور سلطنتیں معاشرتی اجتماعات اور لوگ ان کے قدرتی اجزاء تھے اس بناء پر دونوں کے تعلقات براہ راست تھے۔ آزاد شہر یا قومی سلطنت میں لوگوں کو کام کے میدان اور سہرت کے موقع ملے

لیکن ان کے مقابلہ میں ذمہ داریوں کا بار بھی اٹھانا پڑا جس سے ایک طرف
 قلوگوں میں انفرادی حیثیت کا احساس پیدا ہوا اور دوسری طرف حکومت
 کی روز افزوں طاقت کا ایک چال سا بچھ گیا۔ اس لئے قدرتنا انفرادیت
 اور سیاسی مرکزیت میں طبیق کے سواں پیدا ہوا۔ لوگ چند سے یہ سمجھتے
 رہے کہ اجتماعی تنظیم کو بھی تکلیف دہ ہو جائے لیکن اس کے پردہ میں
 افراد کی قابل قدر طاقت کا نفاذ ہوتا ہے اس لئے اجتماعی تنظیم کے
 اثرات کی پابندی خود اپنے اطمینان و سکون یا آزادی و کامیابی کے
 پتہ ان کی تکمیل کے لئے مگر یہ خیال زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہ سکا اور آخر کار
 شخصی و جمہوری خدشات کا سواں پیدا ہو گئے رہا۔ یہی سوال ہے جو کسی بھی
 مسئلہ میں جدید نظری اخلاق کا مرکز بنتا ہے۔

مسئلہ انفرادیت۔ اجتماعی مسائل اور انفرادیت میں فی الجملہ موازنہ و یکجائی
 ہو گئی لیکن یہ شخص کی کامیابی کی مسرت اور پراز امید

حوصلوں کے پیش میں اور وہ بھی صرف چند دن کے لئے تھی۔ اسی اشار میں
 یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان خاص خاص جذبات و احساسات کے ایک سلسلہ
 کا اور اس کی بھلائی لذت انگیز حالت کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس خیال
 سے انفرادیت سے غیب کام لیا۔ اس کی رو سے ہر شخص دوسرے سے
 اسی طرح علیحدہ اور بے تعلق تھا جس طرح وہ احساسات جن کے مختلف
 مجموعوں کا نام افراد ہے۔ تنہا ہی حیثیت سے کافی قدم صرف اس لئے
 بجا قرار یا سکنا تھا کہ اس سے افراد کے لذت انگیز حالات میں اضافہ ہوتا
 تھا۔ یہ نظریہ جس قدر ناقابل و توفیق تھا ظاہر ہے لیکن اس کا تعلق اصلاح
 تعلیمات کی غریب سے نہ تھا۔ اصلاح کا مطالبہ سخت ہو چکا تھا کہ روسو نے
 یہ اصول قرار دیا کہ انسان بالطبع آزاد بھی ہے اور نابک بھی لیکن تعلیمات
 زندگی نے اسے آزادی سے محروم کر کے بد اخلاق بنا دیا ہے۔ اس فلسفہ
 کے ساتھ ساتھ قدرت پر اعتبار کی امیدیں دور اور پر جوش ہو ائیں۔ ان شکرت
 میثیوں کو یقین تھا کہ خود قدرت انسان کی بیبودگی چاہتی ہے اور اگر غیر فطری

ہیں۔ ہوں تو وہ انسان کو مرتبہ کمال تک پہنچا سکتی ہے۔ اگرچہ ایک فرد دوسرے فرد اور ایک کے فوائد دوسرے کے فوائد سے الگ تھے۔ لیکن اس نظر کی مدد سے تمام افراد کے مصالح میں کمال توافق و تناسب پیدا کیا جاسکے۔ چنانچہ یہ اصول قرار دیا گیا کہ قوانین فطرت کی پابندی خواہ ذاتی نفع کے خیال سے کی جائے لیکن ایک شخص کی پابندی سے دوسروں کے نفع میں ترقی لازمی ہے اور اس خیال کا آغاز انگلستان میں اور نشوونما ڈانٹن میں ہوا اور آدھر جرمنی میں اس کے بالمقابل ایک اور نگر ایک شروع ہوئی۔

مسئلہ قابلیت۔ اے وہی قانون فطری علم کلام اور کلیسا کی اخلاقیات کی وجہ سے جرمنی میں یہ خیال پھیل گیا کہ انسان اپنی عقل فطریہ کی بنا پر اجتماع پسند ہے۔ اور ضرور دانیہ اپنی مادی تصویریت کی بنا پر یہ عقلمند ہے۔ چھٹے تھے کہ قوانین کے پردہ میں اس کی اشاعت اور اس کے قوانین کا انہماک ہوتا ہے۔ قوانین سے جس طرح عالم کے دیگر موجودات ایک رشتہ میں مستطاب ہیں اسی طرح افراد جماعت بھی ایک شیرازہ میں بندھے ہیں، اخلاقی قوانین وہ فطری قوانین ہی ہیں جن کو اخلاق کی طرح سے دیکھا جاتا ہے، انسان کی عقل اس کی عام فطرت اور اس کی طبعی اجتماع پسندی اس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں کہ جو قوانین اس کی عقل پر مبنی ہونگے وہ اس کی عام فطرت اور طبعی اجتماع پسندی پر بھی مبنی ہونگے۔ اس قسم کے قوانین سے شخصی اخلاق اور علم قانون کے کام آول مستنبط ہو سکتے ہیں لیکن انسان کی فطرت میں صرف عقل ہی نہیں ہے اس میں خواہشوں کا مادہ بھی ہے ان خواہشوں کے لحاظ سے ہم اس کی فطرت کے ایک حصہ کو حسی کہہ سکتے ہیں۔ انسان کی یہ حسی فطرت اس کی عقلی فطرت کے برعکس منفی شخصیت دوست اور باطنی عقل کی پسند ہے مگر عقل کا وہ تہ جس سے زیادہ ہے اور اسی عقل کا نتیجہ سلطنت ہے اس لئے سلطنت کے اختیارات زیادہ ہونا چاہیے۔ یوں زندگی کے متعلق قانونی نقطہ نظر کی طرف ایک دفعہ پھر توجہ ہوئی لیکن اس اہم ترین کے ساتھ کہ قانون

کی بنیاد معاشرتی انتظام پر ہے جس کی شکل میں انسان کی عقلی مستی مستحق ہوتی ہے۔
اب اگر قانون سلطنت پر تنقید کی جاتی تھی تو اس کا یہ جواب ملنا تھا کہ یہ تو نہیں خواہ
گئے ہی برے ہوں ان کی ترمیم خواہ کسی ہی ضروری ہو لیکن ان کا حق سلطنت
سے ہے تو بہر حال انسان کی عقل یا بالفاظ دیگر اس کی عام فطرت کا مظہر ہے،
اس لئے انقلاب سلطنت کی کوشش انسان کی عقلی و اخلاقی زندگی کے
بنیادی اور موجودی الحایج شرائط پر حملہ کے مرادف ہوگی، کیونکہ اگر سلطنت
نہ رہی تو انسان کی شخصی و انفرادی فطرت کو آزاد ہو جانے کا موقع ملے گا،
اور اس کی مشترک زندگی خطرہ میں پڑ جائیگی۔ غرض انسان کی اجتماعی و انفرادی
حیثیت اس کی ظاہری و باطنی حالت اس کی اقصاد طبع، معاشرتی حالات
اور طرز عمل کے نتائج میں باہمی تعلق کا عقدہ نہ انگلستان و فرانس سے حل ہوا
نہ جرمنی سے۔

باب ۱۲

اخلاقی نظریات کے اقسام

ف (۱) اخلاقی نظریات کی اصولی تقسیم

گزشتہ باب میں ہم نے صرف نظری اخلاق کے بنیادی مسائل سے سروکار رکھا تھا، پھر بھی ہم نے یہ محسوس کیا ہو گا کہ اخلاق کے بنیادی مسائل کے ساتھ ساتھ اخلاقی نظریات بھی بدلتے رہتے ہیں، مثلاً اگر اخلاق کا مرکز مسئلہ شک و بدکا علم قرار پاتا ہے تو ایک نظریہ قائم ہوتا ہے، اور اگر اس علم کے بجائے خواہشوں کی شفقت و ممانعت اخلاق کی بنیاد قرار پائی ہے تو دوسرا نظریہ قائم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی نظریات کا دائرہ مدار اخلاقی مسائل پر ہے اور اخلاقی مسائل کا محور ایسے اصول میں جن کی وجہ سے مسئلہ حل ہو یا نہ ہو، مبنی ہیں اس لئے اخلاقی نظریات کی تقسیم دشوار اور بالکل غیر تقسیم تو تقریباً ناممکن ہے، البتہ محض ذاتی رائے سے ان اصول کو منتخب کیا جاسکتا ہے جن سے اغلباً آئندہ تحقیقات میں مدد ملے گی۔

قانونی و لی صریح نظری اخلاق کا سنگ بنیاد کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں بعض فرض و پیش کرتے ہیں۔ یہ لوگ قدرۃ

اخلاق کے قانونی پہلو پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں، اس لئے ان کا نظریہ اخلاق قانونی نظریہ کہلاتا ہے، لیکن بعض کے نزدیک اخلاق کا دائرہ مدار خیر یا صائب پر ہے۔ یہ لوگ افعال کی نیت یا کم پر سب سے زیادہ توجہ

کرتے ہیں، اسی بنا پر ان کا نظریہ اخلاق لمی نظریہ کے نام سے مشہور ہے، لمی اور قانونی دونوں دو جداگانہ نظریے ہیں لیکن بعض اوقات جن امور سے ایک نظریہ میں خاص طور پر بحث کی جاتی ہے، انہی پر دوسرے نظریہ میں بھی زور دیا جاتا ہے، مثلاً قانونی نظریہ میں نیکی کا راز فرائض کی یا بندگی میں مضمر سمجھا جاتا ہے، لیکن یہی پابندی فرائض لمی نظریہ میں خیر کی تعین اور اس کے حصول کا ذریعہ قرار دی جاتی ہے۔

انفرادی و اجتماعی اس تقسیم کے علاوہ اخلاقی نظریات کی ایک اور اصولی تقسیم بھی کی جاتی ہے اس دوسری تقسیم کا دار مدار اجتماعی و

نظریات

انفرادی حیثیات کی اہمیت پر ہے۔ اجتماعی و انفرادی حیثیات کے سوال سے پہلی تقسیم میں پیچیدگی تو بہر حال پیدا ہوگی لیکن ممکن ہے کہ یہ سوال اس حد تک اہم ہو جائے کہ لمی و قانونی نظریات کی معرکہ آرائیاں ہماری نظر سے اوچل ہو جائیں۔ انفرادی و اجتماعی حیثیات کے یا بھی تقابل سے دو مستقل نظریے کیسے پیدا ہوئے ہیں اس کا اندازہ اقتباسات ذیل پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ لطف مسرت خوشی غرض کوئی نام رکھا جائے لیکن احساسات کی یہ مہر خوب و مستند یہ کیفیت لایزالہ ہر اخلاقی مذہب کا آخری سطح نظر ہوگی ایسی خوشی جو کبھی نہ کبھی نہیں نہ کسی کو حاصل ہو، ہمارے تصور اخلاق کا ایک جزو ہے، "خیر کی لذت بخشی" عالمگیر ہے، ان دونوں اقتباسات میں تو مہر خوب یا خیر پر زور دیا گیا ہے لیکن اسی مضمون کے ایسے اقتباسات بھی نقل کئے جاسکتے ہیں جن میں سارا زور انفرادیت پر ہے مثلاً اخلاقی فرض وہی ہے جو انسان خود اپنے اوپر ہائیکرے، "اگر کسی قول کا مقابلہ اقوال قول سے کیجئے جن میں قانون و خیر کی بنیاد نظامت پر رکھی گئی ہے" انسان کو کیا کرنا چاہیے یا بالقانہ دیگر ایک بننے کے لئے کون سے فرائض انجام دینا چاہئیں؟ اس سوال کا جواب کسی بااخلاق جماعت میں دینا آسان ہے۔ اسے صرف وہی کام کرنا چاہئیں جنہیں اس کے قائم شدہ تعلقات پیش اور تسلیم کرتے ہیں، "وہ افراد کی حقیقت واقعی ہستی اور اخلاقیاتی حیثیت ان کے رکن سلطنت ہونے کے اندر مضمر

ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تنفیہ سرگرمی اور طرز معیشت کا سرچشمہ و قرہ اسی
مستقل و مستقل الوجود و اصول کی شکل میں نظر آتا ہے۔ وہ جداگانہ اخلاق کی کوششیں
حیث اور یہ مقصد اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناممکن الحصول ہے۔ اخلاق کے بارے
میں زمانہ قدیم کے سب سے بڑے دانشمندی کا قول صحیح ہے۔ واقعی خوش اخلاق
اپنے ملک کی اخلاقی روایات کی پامندی کا نام ہے۔“

وجدانی و تجربی | ہمیں اشیاء کا علم بھی تجربہ اور بھی وجدان سے ہوتا ہے انھیں
دونوں میں سے کوئی ایک طریقہ اخلاق میں بھی کارآمد ہوگا،
لیکن اس طریقہ کی زمین میں اختلاف ہے اور یہی اختلاف

نظریات

اخلاقی نظریات کی تیسری تقسیم کا سرچشمہ ہے۔ بعض علماء اخلاق کے نزدیک
اخلاقی امور کا علم تجربہ سے ہوتا ہے۔ انسان نیک و بد اور راست و نادرست کا
فیصلہ اپنے گزشتہ تجربات ان کے گرد و پیش کے حالات اور مابعد کے اثرات
کی بنا پر کرتا ہے۔ یہ جماعت افعال کے نتائج پر سب سے زیادہ زور دیتی ہے،
البتہ اس کے نزدیک ان نتائج کا تعلق افراد جماعت دونوں سے ہو سکتا ہے۔
ان میں سے بعض مثلاً ایس کی یہ رائے ہے کہ حصول نتائج کا دار و مدار قانون پر
ہے۔ لیکن ایک دوسرے نظریہ کی رو سے اخلاقی امور کا ذریعہ علم وجدان ہے۔
وجدانیین کے نزدیک ہر عمل یا مقصد میں ایک ایسی امتیازی کیفیت موجود ہوتی
ہے جس کا نظر نہ آنا غیر ممکن ہے اس کیفیت کا علم انسان کو فوراً وجدان سے
ہو جاتا ہے، البتہ وجدان کا یہاں راست تعلق بعض کے نزدیک فائدہ اور بعض کے
تو ایک مذہبی معاشرتی یا شخصی قانون سے ہوتا ہے اخلاقیات میں ذریعہ علم کی
بحث بنیاد اخلاق کی بحث ہے کم اہم نہیں اس سے وجدانی و تجربی کی تقسیم بھی
ایک اصولی تقسیم ہے مگر اس تقسیم کا غلط دوسری تقسیموں کے ٹھیک بنیادی نقطوں
سے گزرتا ہے اس لئے کسی نظریہ کو بہ وضاحت بیان کرتے وقت یہ بھی بتا دینا
چاہیے کہ مذکورہ بالا تقسیموں کی بناء پر جنی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں ان میں
اور زیر بحث نظریہ میں کیا نسبت ہے۔ اخلاق کے متعلق بعض ایسے نظریے بھی
قائم کئے گئے ہیں جن میں کسی عمیق ترین اصول کے ذریعہ سے مختلف صورتوں

میں رفع تضاد کی کوشش کی گئی ہے۔

اصل موضوع بحث اور اس وقت تک ہم نے اخلاقی نظریات کی مختلف اقسام پر ارادی افعال کی ایک سرسری نظر ڈالی ہے لیکن اسی سرسری نظر سے ہم کو یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اخلاقی نظریات کی مختلف اقسام میں

تین حد فاصل قائم کرنا کس قدر دشوار ہے علی ہذا ہم نے یہ بھی محسوس کر لیا ہو گا کہ اخلاقی نظریات کا یہ اختلاف محض علمائے اخلاق کی ذاتی رائے کا نتیجہ نہیں بلکہ موضوع بحث اس قدر پیچیدہ ہے کہ جب کوئی نظریہ قائم کیا جاتا ہے تو اس میں اس موضوع کے بعض اجزاء زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں اور باقی کی بلحاظ اہمیت ترتیب بدل جاتی ہے اس لئے گوہر نظریہ میں اصل موضوع بحث کے تمام اجزاء موجود ہوتے ہیں مگر ان کی ترتیب و تشریح کا انداز الگ ہوتا ہے یہی کیفیت اس وقت ہمارے پیش نظر ارادی افعال ہیں۔ ارادی افعال کی پہلے ہم تجزیہ کریں گے اس کے بعد ان کے اجزاء میں صحیح ترتیب قائم کریں گے آخر میں خیر و قانون کے باہمی تعلق ایک کے لحاظ سے دوسرے کے انضباط اخلاقی علم کی ماہیت اور کردار کی انفرادی و اجتماعی حیثیت پر غور کریں گے۔

ف (۳) ارادی افعال کی بلحاظ ظاہر و باطن تقسیم

ارادی افعال کی ماہیت ارادی افعال کی ایک خصوصیت ایسی ہے جسے اگر دوسری خصوصیات سے باہر الگ کر کے دیکھا جائے تو اخلاقی

دقیقت

نظریات کی تینوں تقسیموں کے بعض پہلو روشن ہو جائیں۔

اس خصوصیت سے ہماری مزید فکر و خواہش اور ان دونوں پر عمل کا باہمی تعلق ہے۔ اسی ارادی فعل کی تحلیل کی جائے تو اس کے دو جز نکلیں گے ایک وہ جس کا وجود صرف فاعل کے دماغ میں ہو گا دوسرا وہ جو فاعل کے اعضاء و جوارح سے مراد ہو گا۔ اس دوسرے جز کا اثر دنیا پر ہو گا اور دنیا اس کے کن دماغ کا اندازہ کر کے ارادی افعال کے عقلی و عملی اجزاء میں ذہنی تفریق تو نہیں دیکھ سکتا واقعی تفریق ناممکن ہے یہ صحیح ہے کہ عقلی جز کا مقصد صرف نوعیت و

تعیین ہے لیکن تعین کی وقت کارآمد ہو سکتی ہے جب اسے واقعیت کا لباس پہنا جائے اور یہ صرف عملی جزو سے ہو سکتا ہے اس لئے اراد کی افعال کے عقلی و عملی اجزاء جدا گانہ چیزیں نہیں بلکہ دراصل یہ وہی کیفیت و ماہیت ہے جو ان نئے ناموں کے پر وہ میں نظر آتی ہے۔

نوعیت خیال در اس کے لیکن اراد کی افعال کے تابع ہر باطنی پہلو کا یہ اتحاد مختلف شریکات

اور سیرت سے رہا اور ظاہر کی پہلو کا صرف ان نتائج و تیزات سے جو اراد کی افعال سے پیدا ہوتے ہیں اعلیٰ ہذا بعض علمائے اخلاق نے اراد کی افعال کے فہر کی اور بعض نے باطنی پہلو کو اخلاقی امتیازات کا حامل قرار دیا اس اختلاف رائے کی بنا پر مختلف نظریے قائم ہوئے اور ہر تقریر نے اپنے نقطہ نظر سے نتائج یا اسباب نتائج کو اخلاق کا سرچشمہ قرار دیا۔

نتائج و اسباب نتائج کا یہ تقابل مختصر اقتباسات ذیل میں نظر آتا ہے لیکن بد قسمتی سے دوسرے اقتباس کا صحیح مفہوم بیان عبارت کے بغیر آج نہیں ہو سکتا محرک و رابطہ دہی لذت بالہ ہے جو اس رنگ میں اپنا کام کرتا ہے۔ لذت بجائے خود اچھی چیز ہے بلکہ اگر خیال سے نفع نظر کر لیا جائے کہ اس سے رفع الم ہو تا ہے تو جب بھی ایک ایسی شئی ہو گی جسے چھاکھا جائے کہ اس لئے اس امر میں ذرا بھی بحث کی گنجائش نہیں کہ دنیا میں کوئی محرک بجائے خود برا نہیں محركات اگر اچھے یا برے کہلاتے ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے کہلاتے ہیں۔

مذکورہ بالا اقتباسات کا مقابلہ کانسٹ کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے کیجئے۔ فالس عقل فی نفسہ مای ہے وہ انسان کے لئے ایسے قواعد کلیہ وضع کرتی ہے جو اخلاقی قوانین کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ اگر قواعد لذت و ہم

درمقامد سے قطع نظر کر کے) ارادہ کی رہنمائی کرتے ہیں تو جو افعال ان کی
 پابندی میں کئے جائیں گے وہ بجائے خود نیک ہونگے جب انسان اپنے ارادہ کو
 ان قواعد کے بالکل ماتحت کر دیتا ہے تو اس کا ارادہ ہر حیثیت سے ہمہ تن
 نیکی بن جاتا ہے یہی ارادہ ہمتا مینیکوں کی سب سے مقدم شرط ہے۔
 ان تشبہات کو پیش نظر رکھ کے ارادہ کی افعال کی ماہیت و کیفیت
 کے باہمی فرق پر غور کرنے سے یہ نکتہ باسانی سمجھ میں آسکتا ہے کہ انسان جو کچھ
 کرتا ہے وہ ماہیت فعل اور جس خیال سے کرتا ہے وہ کیفیت فعل ہے مثلاً زیر
 کسی کو روپے دے دئے تو یہ نفس فعل اخلاقیات کی اصطلاح میں ماہیت فعل
 ہے مگر روپے کیوں دئے؟ اس پر اس پر کہ واپس لے جائیں یا گرفتاری
 سے نجات لے جائیں یا بار قرض سے سبکدوشی حاصل ہو جائیں تو یہ خیال
 کیفیت فعل ہے۔ نتیجہ کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ افعال کی ماہیت اور ان کی
 اس ماہیت کی اخلاقی ماہیت کا راز ان کی لذت انگیزی میں پوشیدہ
 ہے۔ اس کے برعکس کانت کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت کا دار و مدار
 کیفیت افعال یا بالفاظ دیگر ان کے مقصد و محرک پر ہے اور حاصل عقل کا
 وضع کردہ قانون ہی صحیح محرک ہے۔ یہی ماہیت فعل تو وہ کیفیت فعل کے تابع
 اور مقصود یا الغرض ہے۔ مختصر یہ کہ افعال کی نظاہری و باطنی حیثیات کی تفریق
 سے ان کے محرک و ثمرات میں بھی پوری تفریق ہو گئی۔ اس تفریق ہی بنا پر
 دو نظریے پیدا ہوئے جن میں سے کانت کے نظریہ کا رنگ بنیاد و محرک فعل اور نتیجہ
 کے نظریہ کا محور ثمرہ فعل قرار پایا۔ بنظر سہولت ہم ان دونوں نظریوں کو
 علی الترتیب نظریہ نوعیت خیال و نظریہ ثمرات نظریہ صوری و نظریہ مادی
 یا نظریہ میلان طبع و نظریہ نتائج کہنا چاہتے ہیں اور آئندہ انہی ناموں سے
 ان کا ذکر کریں گے۔ اس موقع پر یہ نکتہ نہ بھول جانا چاہئے کہ اصل شے کردار
 و سیرت کی تفریق ہے رہا ان دونوں کی ماہیت کا فرق تو یہ حیرت انگیز نہیں۔
 حرکت و ثمرہ فعل نظریہ نتائج کی رو سے اگرچہ اخلاق کا مرکز ثمرہ فعل ہے
 لیکن اس ثمرہ فعل کی تعیین میں اختلاف ہے بعض عبدائے

اخلاق مثلاً اسپنسز کے نزدیک لذت ہی ایک ایسا نتیجہ ہے جس پر نیکی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس لذت کی نوعیت ایک اور درجے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض اس حد تک تو اسپنسز کے ہم خیال ہیں کہ لذت ہی کا نام نیکی ہے لیکن ان کے نزدیک ہر لذت کا شمار نیکی میں نہیں ہو سکتا۔ ایک تیسری جماعت اختلاف کا قدم آگے بڑھاتی ہے اس کی رائے میں تشفی کا سرچشمہ ایک لذت یا چند لذتوں کا مجموعہ نہیں بلکہ قلب کی وہ نسبتاً مستقل حالت ہے جسے خوشی کہنا چاہیے، خوشی اور لذت میں یہ فرق ہے کہ خوشی لذت کا دیرپا نتیجہ اور الم کی دست و برد سے محفوظ ہوتی ہے یہ مسک سعادیت اور اس کا حریف مقابل لذتیت کے نام سے مشہور ہے۔

نظریہ نوعیت خیال | لیکن نظریہ نتائج کے مخالفین کے نزدیک نیکی کا خاص امتیازی وصف یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ افعال کے نتائج نہیں ہوتے۔ اس امر پر نظریہ نوعیت خیال کے اکثر حامی متفق ہیں مگر نیکی کی تعریف کے سببی پہلو کی طرح ایجابی پہلو پر سب کا اتفاق نہیں۔ اس قدر تو مسلم ہے کہ نیکی نتائج افعال کے بدلہ انسانی سیرت کی ایک صفت ہے لیکن نیکی کی ماہیت میں خوشی و لذت کی ماہیت سے کم اختلاف نہیں۔ اس سلسلہ میں جتنے خیالات ظاہر کئے گئے ہیں ان میں سے کم از کم ایک خیال آخر میں لذتیت کے سبک سے مل جاتا ہے۔ اگر انسان کے ماہیہ الامتیاز اعمال کی انجام دہی کا نام خوشی ہے اور انسان کا ایک ماہیہ الامتیاز کام عقل کا استعمال ہے جو مین نیکی ہے تو نیکی اور خوشی میں کوئی نمایاں حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی اسی لئے بعض محققین نے کمالیت کے نام سے نیکی و خوشی میں اتحاد ثابت کرنا چاہا، لیکن کانٹ نے دو سوالوں میں اس کا سد باب کر دیا، انسان طلب کمال کیوں کرتا ہے، کیا اس خوشی کے لئے جو حصول کمال سے ہوگی، یہ تو محض لذتیت ہے۔ یا اس لئے کہ طلب کمال قانون اخلاق یعنی قانون عقل کا مقتضا ہے، اس صورت میں پھر اصل مقصد سے ایک بالاتر مقصد یعنی قانون کو موجود مانتا پڑتا ہے

اب ہم سطور ذیل میں یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا بحث کا اخلاقی علم

و اخلاقی سند کے نظریات پر کیا اثر پڑتا ہے۔

(۱) اخلاقی علم کے متعلق (۱) جو لوگ نیکی کے فطری تجربہ کو خاص طور پر اہم سمجھتے ہیں ان کے نزدیک اخلاق کے متعلق معلومات کا تمام سرمایہ مخصوص نضر بات

اسی طرح کے تجربات سے حاصل ہوتا ہے۔ انسان کو لذت الم تشفی، ذیچینی کا تجربہ بار بار ہوتا رہتا ہے اسے صرف ان کیفیات اور ان کے اسباب یا بالفاظ دیگر اپنے نتیجات و افعال اور ان کے نتائج کا خیال رکھنا چاہیے اور اسی نقطہ نظر سے اپنے اغراض و مقاصد کی تعیین کرنا چاہیے۔ اس بناء پر اخلاقی علم کے بارے میں لذت و تجربیت دونوں تقریباً ہمیشہ ساتھ رہتی ہیں، لیکن یہاں تجربیت سے مراد وہ مسلک ہے جس کی رو سے خاص خاص گزشتہ تجربات ہی اخلاقی علم کا ماخذ ہیں۔

(۲) ایک جماعت ایسی بھی ہے جس کی رائے میں خیر ایک طرح کی نیک سیرت کا نام ہے۔ اس رائے کی بناء پر اخلاق کے لئے کسی خاص ذریعہ علم کی ضرورت ہوگی کیونکہ خیر کا تجربہ خواہ یہ لذت و الم کا سا تجربہ ہو یا نہ ہو لیکن نیکی بہر حال خیر ہی ہے۔ اس مسلک میں اور وجدانیت، عقلیت اور مادرائیت میں ایک حد تک تعلق موجود ہے۔ ان تینوں آخری مسلکوں کا حال یہ ہے کہ اخلاقی علم میں کوئی ایسی شے پائی جاتی ہے جو تجربہ کی دسترس سے باہر ہے، چنانچہ وجدانیت میں تو اصولاً یہ قرار دیا جاتا ہے کہ انسان میں ایک ایسی قوت استدلیت ہے جس کی وساطت سے ناقابل تجربہ حقائق معلوم ہو سکتے ہیں عقلیت کی رو سے بھی تجربہ کا انضباط ان عام اور ضروری تصورات سے ہوتا ہے جو خود تجربہ کے مخصوص عناصر میں شامل نہیں رہی مافوق التجربیت یا اورائیت تو اس میں خود تجربہ کے اندر ایک ایسے عامل کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے جو تجربہ کی سطح سے بالاتر ہے۔

اخلاقی ضبط کے متعلق | اخلاقی علم کی طرح اخلاقی ضبط کے متعلق بھی مختلف نظریات مخصوص نظریات قائم کئے گئے ہیں۔ ایک نظریہ کی رو سے اصل شے اخلاقی ضبط

۱۔ ذات اور جماعت کے متعلق اختلافات کی بحث بعد کے ابواب میں آئیگی۔

کے نتائج میں لیکن دوسرے کی رو سے اس ضبط کے ذرائع سب سے زیادہ اہم ہیں۔ جو لوگ نتائج ضبط کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں ان کے نزدیک احکام و قوانین اس لئے واجب التعمیل ہیں کہ ان کے ذریعہ سے خواہشوں کا ایسا انضباط ہو سکتا ہے جس سے لذت یعنی زائد سے زائد لذت اور کم سے کم الم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کی بنیاد درحقیقت صنعت اندیشی خوش تدبیری باذرائع حصول کے حسب ضرورت انتخاب پر ہے اسی لئے ہجوم کا یہ قول ہے کہ عقل بندہ جذبات سے اور ہی ہونا چاہیے۔ بالفاظ دیگر جو اصول و قواعد ہم کو عقل کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں ان کی صرف اتنی حیثیت ہے کہ وہ خواہشات انسانی کی تسفی کمال کا وسیعہ بنے ہیں مگر جس لوگوں کی رائے میں اخلاقی ضبط کے ذرائع بجائے خود اہم ہیں ان کے نزدیک خواہشوں کی تسفی کو اخلاقی نقطہ نظر سے اسی وقت چھاکھا جاسکتا ہے جب حصول تسفی میں ایسے قوانین کی پابندی کی گئی ہو جن کا رد و مدار لذت بخشی پر نہ ہو اس لئے اخلاقی خیر تو قوانین کی پابندی پر منحصر ہوگی لیکن خود ان قوانین کی بنیاد مرغوب طبع نتائج کے حصول پر نہ ہوگی۔

ف (۳) مذکورہ بالا نظریات کی تشریح

مادی زندگی اور اخلاقی امور ہمارے عام اخلاقی اعتقادات نظریات پر مبنی نہیں ہیں ہم اصول کا تقابل ان اعتقادات میں بھی ایک حد تک اُسی طرح کا تقابل نظر آتا ہے جو اخلاقی نظریات میں موجود ہے۔ البتہ ان اعتقادات میں ہمارا نقطہ نظر اس طرح بدلتا رہتا ہے کہ ہم کو خبر بھی نہیں ہوتی مثلاً ایک طرف تو ہم نیکی اور ارادہ نیکی کو ایک سمجھتے ہیں اور دوسری طرف ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کا نیک ہونا کافی نہیں اس کے نیک ہونے کا کوئی نتیجہ بھی ہونا چاہیے۔ چنانچہ جب ہم کسی کو نیک نیت کہتے ہیں تو درپردہ اس کی تسفی کر رہے ہیں۔ دوسرے نیک ارادوں سے بڑی بڑی ہے جو نیک ارادے سے قوت سے نقل میں نہیں آتے وہ عام طور پر عبت ہی نہیں بلکہ قابلِ مسخر بھی سمجھے جاتے ہیں۔

درخت اپنے بھل سے پرچانا جاتا ہے "اگر عمل نہیں تو خالی اعتقاد بیکار ہے" وہ بیچارے
 اچھے آدمی ہیں عرف عام میں اس کے یہ معنی ہیں کہ عملی حیثیت سے وہ کچھ بھی نہیں۔
 گویا نیکی اور نااہلیت دونوں ایک ہیں لیکن اگر یہ اتحاد مورد اعتراض ہے تو
 وہ نظریہ مشتبہ ہو جائیگا جس کا یہ اتحاد منطقی نتیجہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہم نیکی کے
 بیجا بی پہلو پر اس لب و لہجہ میں گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ صاف مترشح ہوتا ہے کہ
 نیکی کے ساتھ خدمت خلق کا ہونا ضروری ہے مثلاً محبت منشاء قانون کے پورا
 کرنے کا نام ہے "محبت اگرچہ سیرت ہی کا ایک پہلو ہے لیکن یہ ایسا پہلو ہے جو
 بعض مقررہ نتائج کے حصول کے لئے فوری تدابیر اختیار کرتا ہے جتنا کہ جو شخص
 اپنی نیکی سیرتی کو عام ہو دی کا ذریعہ نہیں بلکہ مقصود بالذات سمجھتا ہے وہ
 خود غرض راست باز کہلاتا ہے۔ لیکن اس کے پہلو یہ پہلو ایسے فقرے بھی ہمارے
 زبان زد ہیں جن سے ارادہ یا نوعیت خیال کی نتائج پر نوعیت ظاہر ہوتی ہے
 مثلاً انسان اپنی روح کے بدلے کیا کچھ نہ دیگا "زندگی کھو کے ساری دنیا
 ملی بھی تو بیکار ہے" "آئیے بھلائی کی خاطر برائی کریں جسے اگر لوگ برا کہتے ہیں
 تو تھیک کہتے ہیں" اس آخری فقرہ میں اس اخلاقی اصول کی طرف اشارہ
 ہے جس کا اب لہاب یہ ہے کہ اگر مفقود نیکی ہو تو اس کے لئے ہر تدبیر جائز ہے
 یہ اصول اگرچہ بظاہر بہت ہی قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے مگر ہمارا اس پر اعتراض
 اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قابل قدر و پسندیدہ مقاصد
 بد اخلاقی کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں شکسپیر اور کتاب مقدس
 کے ایک ایک فقرہ کا مقابلہ بھی دلچسپ ہوگا۔ شکسپیر کہتا ہے "دنیا میں نہ کوئی
 شے اچھی ہے نہ بُری یہ سب ہمارے خیال کے کرشمے ہیں" کتاب مقدس میں
 ہے کہ "انسان کا جیسا خیال ہوگا ویسا وہ خود ہوگا" کہ ہمیشہ ہی خیال اقوال
 دل میں بھی نظر آتا ہے "ارادہ ہی کو عمل سمجھا جاتا ہے" "فلان شخص کی نیت
 اچھی ہے"

اس وقت تک ہم پیش نظر مسئلہ کو عام نقطہ نظر سے دیکھ رہے تھے
 اب اگر ہم اس پر عملی حیثیت سے غور کرنا چاہیں تو ہمیں نظریہ نتائج کی تائید میں

مندرجہ ذیل دلائل ملے۔

(۱) اخلاقی کی یہ قدر اس لئے ہے کہ انفرادی یا اجتماعی ہمدردی میں ان سے ترقی ہوئی ہے اگر یہ نہ ہو تو اخلاق بے معنی اور لامصل میں فرض کیجئے چوری سے زندگی کی سب سے حفاظت میں اضافہ ہوتا ہوا دیرینہ بولنے سے تعلقات کی خوشگوار کی پچھلی میں فرق آتا ہو تو کیا چوری کا شمار سبلی اور پیس کا شمار بدی میں نہ ہوگا؟ نتائج افعال کو فیصلہ کن تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ نیکی عین محرک ہے لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر اخلاق کا عدم وجود یکساں ہے۔ اس لئے اعمال کے ثمرات ہی کو بنیاد اخلاق قرار دینا چاہئے۔

(۲) اس صورت میں اخلاق کے حال نتائج ہونگے۔ نتائج چونکہ متعین و قابل مشاہدہ واقعات ہیں اس لئے طریق کی رہنمائی میں ان سے کام لینا انسان کا فرض قرار دیا جاسکتا اور یوں اخلاق کا ہم کو ایک محسوس و موجود فی الخارج معیار حاصل ہو سکیگا۔ یہ معیار سب کے لئے یکساں ہوگا کیونکہ اس کا وجود افراد سے الگ خارج میں ہوگا لیکن اگر نتائج سے قطع نظر کر لیا جائے اور نیکی محرک ہی میں مضمر سمجھی جائے تو نیکی ایک مبہم سی خیالی یا سن مانی بات رہ جائیگی اس واسطے کہ ہر شخص کا محرک اسی کی طبیعت کا پسند اور اسی کے اندر موجود ہوگا جس کا افعال کے ظاہر و واضح نتائج سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اس بنا پر اخلاق یا تو ناقابل حصول شے ہونگے یا زائد سے زائد ان کے حصول کا دار و مدار بعض ایسی اندرونی کیفیات کے نشو و نما پر ہوگا جو بے نتیجہ بلکہ بعض اوقات معاشرتی حیثیت سے نقصاں رساں ہونگی۔ خیال یہ اس سے مذہبی وارفستائی اخلاقی کج روی، خود بینی، گوشہ گیری اور صریح گمراہی پر اصرار گوشہ پیلگی۔ علاوہ بریں اخلاق میں ایک قسم کا جمود پیدا ہو جائیگا کیونکہ اس نظریہ کی رو سے نتائج کا زائد سے زائد تجربہ بھی اخلاق کے کسی پہلو کو روشن نہ کر سکیگا۔

(۳) نتائج کو پیش نظر رکھ کے اخلاق پر غور کرنے سے ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ نیکی و بدی کا مفہوم متعین ہو جائیگا جس کے بعد نیکی و بدی پر غور و فکر کیساتھ

بحث کی جاسکیگی چنانچہ اس صورت میں چند امور کو مفقدا اخلاق قرار دیکے ان کے حصول کے لئے قواعد وضع کئے جاسکیں گے، علیہذا دیگر متحد الاصول واقعات کی طرح نتائج افعال کے متعلق بھی ایک ایسا فن مرتب کیا جاسکیگا جس میں علمی شان موجود ہو۔ لیکن اگر نیکی و بدی کا پیر کر محرک قرار پایا تو اخلاق کا انجام کیا ہوگا؟ معیار اخلاق ایک ایسی شئی ہوگی جو شخصی اور موجود فی الذہن ہوگی اس لئے خارجی مشاہدہ اور عام تشریح ناممکن ہوگی، علاوہ برائیں اخلاق کے شعل کوئی جامع نظریہ قائم نہ کیا جاسکیگا، کیونکہ ہر شخص کے قول کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا پڑے گا۔ یہ وہ اعتراضات جو یہ تخم نے نظریہ نوعیت خیال پر رکھے ہیں چنانچہ وہ ”اصول اخلاق و تشریع“ (مطبوعہ ۱۸۳۳ء) کا دیباچہ ان الفاظ پر ختم کرتا ہے۔

”جن حقائق پر علم الاخلاق اور علم سیاست کی بنیاد سے ان کی تحقیقات اگر ہو سکتی ہے تو ایسے اصول پر جو سختی میں ریاضیات کے اصول تحقیقات کے برابر ہیں وسعت و عمیقگی میں ان سے اس قدر زیادہ ہیں کہ دونوں کا مقابلہ فضول سے انھیں تشریح و استنباط سے بے نیاز اور ایک دوسرے سے بے تعلق اصول کی شکل میں لانا ناممکن نہیں وہ کسی طرح بھی سمجھے ہوئے مختصر فقرہ میں نہیں سما سکتے۔ وہ بلند آہنگ مقرر اور غلفہ انداز انشا پر دازوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں۔ ان کا حیات کے پہلو پہ پہلو سرسبز ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ بے کانٹوں کے پھول نہیں کہ نیچے گھسکتے کودتے جائیں اور توڑ لائیں یہ علم ریاضی کی طرح صمم تشریع کی بھی کوئی شاہراہ نہیں۔“

مگر کم و بیش اس قسم کے دلائل نظریہ نوعیت خیال کی تائید میں بھی پیش کئے جاسکتے ہیں۔

(۱) اخلاق محض دیگر مقاصد کا ذریعہ حصول نہیں۔ وہ بذات خود مطلوب ہیں۔ انھیں لذت اندوزی کا آلہ سمجھنا ان کے بدترین استعمال بلکہ ان کے استیصال کا پیش خیمہ ہے، معمولی فہم کی سلامت روی یہ دیکھ کے انگشت بند

رہ جاتی ہے کہ اخلاق کا اور دوراندیشی کا برہنہ اور خوش تدبیری کا ایک ہی مرتبہ قرار دیا جاتا ہے اخلاق اس لئے اخلاق ہے کہ اس کا فیض ناطق ہے اخلاق کا یہی استناد منطق ہے جو اس میں اور دوراندیشی وغیرہ میں ماہ الامتیاز ہے۔

(۲) اس کے علاوہ حصول لذت کا دار و مدار بیرونی حالات پر ہے اور بیرونی حالات انسان کے دائرہ اختیار سے خارج ہیں اس لئے اخلاق سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ انسان افعال کا ارادہ یا ان کی ابتداء کر سکتا ہے لیکن ان کا انجام پذیر یا نتیجہ خیز ہونا خدا کے ہاتھ میں ہے لیکن ہے ایسے حالات میں آئیں کہ تمام عمر تک بھگت پریشانی یا بیماری میں بسر ہو جائے اس صورت میں انسان مادی بھلائیوں سے بالکل محروم رہیگا لیکن اس سے اخلاقی خوبیوں میں سرمو کمی نہیں آسکتی کیونکہ اخلاقی خوبیوں کا سرچشمہ انسان کی وہ قلبی کیفیت ہے جو ناموافق حالات اور ناگوار نتائج کے پیش آتے وقت ہوتی ہے۔ اگر بہت صبر اور خوش مزاجی کا سرشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹے تو خود ناوافق حالات اخلاقی محاسن کا ذریعہ حصول بن جائیں گے اخلاقی حیثیت سے افعال کے نتائج صرف اس لئے قابل لحاظ ہیں کہ ان کا عادت اور میلان جمع پراثر پڑتا ہے۔

(۳) اس سلسلہ میں یہ مزید غور طلب ہے کہ نتائج بے شمار دوران کے ظہور کا دار و مدار تا معلوم اسباب پر ہے۔ اتفاقی حالات کی وجہ سے ایک ہی فعل سے صد ہا مختلف نتیجے نکل سکتے ہیں۔ اگر ناعمل کو کسی فعل کے شروع کرنے سے قبل اس کے تمام نتائج کا اندازہ کرنا پڑا تو اسے قدم قدم پر نئے عوامل یا موثرات سے سالق ہو گا اس لئے یا تو وہ کوئی رائے قائم نہ کر سکے گا یا وہ رائے اس قدر مشکوک ہوگی کہ محرک عمل نہ بن سکے گی۔ اس کے برعکس اگر اخلاق کا معیار نتیجہ کے بجائے نیت ہو تو نیک و بد کا امتیاز آسانی سے ہو سکے گا۔ کیونکہ جو شخص دل سے نیکی و بدی کا فرق معلوم کرنا چاہے گا وہ اپنی نیت کو دیکھ کے معلوم کر لے گا۔

خلاصہ بحث۔ لیکن روزمرہ کا تجربہ ثابت ہے کہ دونوں مذکورہ بالا نظریے ایک حد تک صحیح ہیں بلکہ دونوں کی طرف سے کم و بیش

یکساں دعوے کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے یقیناً ان دونوں کا اختلاف کسی
 فعل پر مبنی ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم کو معلوم ہوتا ہے اس غلط فہمی کو مشترک سرچشمہ
 ارادی افعال کی تحلیل ہے۔ ہر ارادی فعل دو ایسی چیزوں پر مشتمل فرض کیا جاتا ہے
 جن میں باہم کوئی رشتہ نہیں۔ ان دونوں میں سے ایک کو ظاہری پہلو یا
 نتیجہ اور دوسرے کو باطنی پہلو یا محرک کہا جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ارادی
 فعل ایک مستقل و مکمل شے ہے یعنی وہ فاعل کے اس میلان طبع یا عادت
 کا نام ہے جو ظاہری عمل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے اور تاہم مکان
 کوئی نہ کوئی نتیجہ پیدا کرتی ہے۔ بے نتیجہ محرک درحقیقت محرک ہی نہیں اس
 لئے اس پر ارادی فعل کا اطلاق نہیں ہو سکتا، علیہذا جو نتائج از خود حاصل
 ہو جائیں ان کو ارادی افعال میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ سرخ ارادی افعال کے
 صرف ظاہری یا باطنی پہلو میں شہم بھر بھی ارادی یا اخلاقی حیثیت موجود نہیں ان میں
 سے ایک عارضی ہوس یا محض خیال آرائی اور دوسرا اتفاق وقت یا نوشتہ
 تفسیر ہے۔

مذکورہ بالا نظریات اصل یہ ہے کہ ان دونوں نظریوں میں موضوع بحث کے
 صرف ایک ایک پہلو کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ یہ نقص جب
 فریقین کو محسوس ہوتا ہے تو لامحالہ ہر فرق دوسرے کے بعض
 مطالبات تسلیم کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک حد تک اس کی ہمنوائی
 ضرور کر دیتا ہے چنانچہ جو لوگ نتائج کو اہم سمجھتے ہیں ان کی مراد ایسے نتائج سے
 ہوتی ہے جن کا اندازہ آفاقی عمل سے پہلے کیا جا چکا ہے ظاہر ہے کہ یہ اندازہ دماغ
 کا فعل ہے اس لئے اس کا دار و مدار سیرت بد ہوگا۔ سیرت ہی کی تہ میں وہ
 میلان طبع مضمر ہوگا جو نتائج کی صحیح قدر شناسی کی طرف فاعل کی رہنمائی کرے گا۔
 اس طرح نتائج کے طرفداروں کو بھی آخر میں انداز خیال سے کام لینا پڑتا ہے
 یہی کام حاسیان نوعیت خیال کا ہوتا ہے انھیں یہ بتانا پڑتا ہے کہ ہر نوعیت
 خیال پر کوئی نہ کوئی شہدہ مرتب ہو سکتا ہے اس لئے نتائج سے قطع نظر نہ کر لینا
 چاہیے۔ فیاضی ایک متبادل تعریف و وصف ہے لیکن حق تعریف وہی خیال عمل ہے جو

فیضیاب افراد اور تمام جمعیّت پر اپنی فیاضی کے اثر کو نظر انداز نہیں کرتا۔ گواہی
 فضیلت کی حال صرف نیت ہے لیکن نیت کا اثر نتائج کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔
 غرض نظریہ نتائج میں نوعیت خیال کی ضرورت اور نظریہ نوعیت خیال میں نتائج
 کی اہمیت کے مسلم ہو جانے سے فریقین کی معرکہ آرائی تقریباً ختم ہو جاتی ہے۔
 چنانچہ اب یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ اگر ارادی افعال کے لحاظ سے محرک کی
 حیثیت کے متعلق صحیح رائے قائم کرنا ہے تو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ جب تک کوئی توحید
 سبب مانے نہ ہوگا ہر محرک سے نتائج پیدا ہونگے اس کے ساتھ ہی یہ بھی نظر
 آنے لگتا ہے کہ ارادی طرز عمل کا تعلق اپنی نتائج سے ہو سکتا ہے جو سیرت کے
 مناسب حال ہوتے ہیں اور صاحب سیرت کو اپنے حصول کے لئے کوششیں پر
 آمادہ کر سکتے ہیں۔ غرض ارادی افعال کی تکمیل خواہ نتائج سے شروع کی جائے یا
 نوعیت خیال سے یہ تکمیل اسی وقت مکمل ہو سکتی ہے جب یہ دونوں پہلو پیش نظر
 ہوں کیونکہ افعال کے ظاہری و باطنی اجزاء میں وہی فرق ہے جو کسی شے کے نشو و نما
 کی دو منزلوں میں ہوتا ہے۔

اب ہم آئندہ باب میں کردار و سیرت کے باہمی تعلق پر براہ راست بحث
 کریں گے اور اس بحث کے نتائج سے ابواب مابعد میں ان مباحث کے متعلق کام
 لینے جو اس وقت تک چھیڑے جا چکے ہیں۔

باب ۱۳

سیرت و کردار

موسوع باب۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے یہ معلوم کرنا چاہا تھا کہ (۱) وہ کون سی

عمورت حال ہے جسے اخلاقی کہا جاسکتا ہے (۲) اس صورت حال کی تکمیل سے کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں (۳) اور ان مسائل کے سلسلہ میں کس قسم کے نظریات قائم کئے گئے ہیں۔ اب ہم صرف اخلاقی صورت حال کو لیکے اس کی آزادانہ تکمیل کرنا چاہتے ہیں جیسا کہ آخری باب سے اندازہ ہو گیا ہوگا۔ اس کے لئے اندازہ خیال اور نتائج کے باہمی تعلق پر بحث کی ضرورت ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ پیش نظر مسئلہ پر غور کرنے کا یہی ایک طریقہ نہیں لیکن انیسویں صدی کے اوائل سے بن نظریات کو مقبولیت و اثر حال ہے ان کے مابہ النزاع امور کی توضیح اسی طرح ممکن ہے لہذا ہم سب سے پہلے نظریہ محرک یا نظریہ کانت اور نظریہ ثمرات یا نظریہ افادیت کو بیان کرینگے۔ اگرچہ ان دونوں نظریوں میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے لیکن ان کو پہلو بہ پہلو رکھ کے دیکھنے سے اندازہ حیاں و افعال محرک و نتائج سیرت و کردار کے باہمی تعلقات کا اندازہ ہو جائیگا کانت چونکہ نظریہ اندازہ خیال کا علمبردار ہے اس لئے ہم اسی کے ایک اقتباس سے ابتدا کرتے ہیں

ف (۱) نیک ارادہ

ہم اس دنیا میں یا اس سے باہر نیک ارادہ کے علاوہ کسی ایسی شے کا تصور

نہیں کر سکتے جو یہ حال میں ابھی بنفس کے قوی میں ذہانت و کاوت فیصلہ
 مزاج کے اوصاف میں بہت عزم، استقامت، فردا فردا، استحسن اور بسا اوقات
 پسندیدہ ہوتے ہیں لیکن ان سے کام لینے والا دراصل ارادہ ہوتا ہے اسی لئے وہ سیرت
 کا مایہ خیر ہے اگر خود ارادہ اچھا نہیں تو فطرت کے یہ عطیے بدترین بلکہ شہر انگیز
 ثابت ہو گئے یہی حال قسمت کے عطیوں کا ہے جہاں نیک ارادہ صلیح کے لئے
 موجود نہیں ہوتا وہاں طاقت، دولت، عزت، بلکہ نعت ... بہت غرور و خود بینی پیدا
 ہوتی ہے۔ محبت میں اعتدال جذبات میں ملازمت، روی نفس پر قابو، مہذبہ سکون
 کے ساتھ غور و خوض کی صلاحیت، یہ چیزیں ابھی بلکہ انسان کے فطری فضائل کا
 جز ہیں لیکن ان کو بھی ہم خیر محض نہیں کہہ سکتے کیونکہ نیک ارادہ کے بغیر یہ اوصاف
 بھی از حد برے ہو سکتے ہیں۔ بدعاش کا کون طبع خطرناک اور اسس کے
 ساتھ ساتھ نفرت انگیز ہوتا ہے "کانت و نظریہ اخلاقیات مترجمہ ایمت صفت"
 کانت کے نظریہ کی کانت کا مذکورہ بالا خیال ایک حد تک ہمارے منہولی اخلاقی
 اعتقادات کے بالکل مطابق ہے۔ ہم بھی یہی تسلیم کرتے ہیں کہ
 خوش قسمتی کے نتائج نفس کے قوی اور مزاج کے اوصاف
 قابل قدر ہیں مگر ان کا صحیح استعمال شرط ہے ورنہ ان سے بلی کے بجائے بدی
 میں ترقی ہوگی کانت کے نزدیک نیک ارادہ بذات خود ابھما ہے "وہ ایک گوہر
 ابدار ہے جس کی چمک دمک خود ایسی آب کا نتیجہ ہے" کتاب مذکورہ ص ۱۰۰
 خیال پر بھی ہمارا دل حرف بحرف صاف کرتا ہے صحت و دولت کا رو بار پنے پیش
 میں کامیابی یہ اور اس طرح کی چیزیں، اخلاقی فضائل کے حصول کا ذریعہ یا شرط
 ہیں۔ ان کی بدولت انسان کو، اخلاقی فضائل حاصل کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اگر
 خود یہ چیزیں بھی اخلاقی حیثیت سے اچھی سمجھی جاتی ہیں تو صرف اس لئے کہ ان سے
 اخلاقی محاسن تک دسترس ہو سکتا ہے مگر بحیثیت سیرت اس لئے اچھی نہیں کہ
 ان سے دوسری اچھی چیزیں حاصل ہو سکتی ہیں جو نفس اپنی سیرت کو محض سیاسی ترقی
 کا آلہ سمجھتا ہے وہ اپنی اخلاقی خوبی کا غلط استعمال بلکہ اسس کا استعمال کرتا
 ہے۔

۱۔ وہ جس کا اس میں کانت کا منقولہ بالذات اقتباس ابہام سے خالی نہیں اس کی تشریح دو متضاد طریقوں سے ہو سکتی ہے نیک ارادہ کے

بجائے خود اچھے ہونے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ (۱) شرا دیانت ارادہ کی ایک شکل کی حیثیت سے اس لئے اچھی ہے کہ اس سے مجاہدوں میں خوشگوار تعلقات قائم ہو گئے، باہم صفائی دہی، ایک کو دوسرے پر اعتبار ہو گا، ہر شخص کیسوی کی ساتھ اپنے لیے کام پر پوری توجہ کر سکیگا۔ ۲۔ اور یہ بھی کہ دیانت بجائے خود بہر حال ایک اچھی شے ہے ان دونوں میں سے پہلی صورت میں ہم دیانت کی خوبی کا فیصلہ کرتے وقت نتائج کو پیش نظر رکھتے ہیں اور دوسری صورت میں ان سے قطع نظر کر لیتے ہیں۔ بات اور نیک ارادہ لیکن خود کانت کے بیان سے یہ ابہام رفع ہو جاتا ہے کی تشریح اس کا قول کتاب مذکور صفحہ ۱ ہے کہ "نیک ارادہ اس لئے نیک نہیں کہ اس سے نیک نتائج پیدا ہوتے

ہیں یا بیش نظر مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں۔ بلکہ وہ صرف اس لئے نیک ہے کہ وہ ارادہ سے یعنی وہ بذاتہ نیک ہے۔ اگر یہ صورت پیش آئے کہ قسمت کے خاص غائب یا فطرت کے انتہائی فعل کی وجہ سے ارادہ میں تحصیل مقصد کی صلاحیت نہ ہو، اگر وہ زاید سے زاید و بیش کے بعد بھی کم سے کم کامیابی حاصل نہ کر سکے، اگر وہ ارادہ کی جد سے مراد آگے نہ بڑھے مگر یہ بشرط ہے کہ محض نہ بیش نہ ہو بلکہ اس کی تکمیل کے لیے بہرین تدبیر اختیار کی جاتی ہو) تو اس صورت میں بھی نیک ارادہ اپنی ذاتی خوبی کی بدولت اس کو ہر شب چراغ کی طرح چمکے گا جس کی دشمنی کا ہر شہمہ خود اس کی ذات ہوتی ہے نتائج کے حصول یا عدم حصول سے ارادہ کی خوبی میں نہ شہمہ بھرا اضافہ ہو گا اور نہ ذرہ بھرمی۔"

یہ بھی اسی کا قول ہے کہ ہر کسی کی اخلاقی خوبی کی بنیاد مقصد فعل پر نہیں بلکہ اس اصول پر ہے جو باعث فعل ہے۔ اس کے لئے ہر فعل کا دار و مدار بلا لحاظ مقصد ارادہ پر ہوتا ہے

جو اس کے عالم وجود میں آنے کا سبب ہوتا ہے۔ افعال میں مشر و طایا اخلاقی
خوبی و پیش نظر مقاصد سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ان ثمرات سے جو ارادہ
کا سرچشمہ و نتائج سمجھے جاتے ہیں۔ اگر اس کا کہیں وجود ہے تو اصول ارادہ
میں اور یہ بھی نتائج افعال سے قطع نظر کرنے کے بعد“
(کتاب مذکور صفحہ ۱۶)

ارادہ اور کوشش و کانت کا بہ خیال بھی ایک حد تک ہمارے روزمرہ کے
کامیابی | اخلاقی تجربات کے ہمزبان ہے واقعی ہم بسا اوقات
حاصل شدہ نتائج کی پروا نہیں کرتے اور افعال کو
اخلاقی حیثیت سے اچھا یا قابل قدر رکھتے ہیں۔ اگر ایک بچہ ڈوب رہا ہو
اور کوئی شخص اسے بچانے کی کوشش کرے تو ہم اس کوشش کی اخلاقی خوبی
کا فیصلہ کامیابی کی بنا پر نہ کریں گے، ممکن ہے کہ شخص جہاں حیثیت سے اس
قابل نہ ہو۔ کہ ڈوبے ہوئے بچے کو بچانے کا بہادری سے زیادہ تیز
ہو اس لئے وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہ ہو لیکن اس کے باوجود ہم اس کی
کوشش کو اخلاقی نقطہ نظر سے قابل تعریف سمجھیں گے۔ ہمارے پیش نظر حاصل شدہ
نتائج یا کامیابی نہ ہوگی۔ ہم ناکامی کی وجہ سے اس کوشش کی اخلاقی خوبی
سے انکار نہ کریں گے۔ چونکہ اس شخص نے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر دوسرے
کو بچانا چاہا تھا اور یہ مقصد فی نفسہ اچھا تھا اس لئے اس کا حاصل کوشش
کو بھی ہم پسندیدگی کی نظر سے دیکھیں گے غرض ہم کو کانت کے اس خیال سے
توافق کرنا پڑے گا کہ افعال کی اخلاقی فضیلت کا دار و مدار نتائج کے حاصل
ہونے پر نہیں مگر اس کے ساتھ ہی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ قائل کی اخلاقی
فضیلت کا راز یہ ہے کہ وہ عمدہ نتیجہ کے حاصل کرنے کے لئے تابعدار کوشش
کرتا ہے اسی لئے مقاصد کو خارج از بحث رکھنا تو کجا ہم انہی کی بناء پر
افعال کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں چنانچہ عرف عام میں جب ارادہ کا لفظ
استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ایسے میلانات خواہشات یا
عادات ہوتی ہیں جو پسندیدہ نتائج کے حاصل کرنے کے لئے مصروف عمل ہوتی ہیں

گر ارادہ باہر معنی بھی حصول نتائج یا مقاصد کو واقعات کے لباس میں جوہر کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کامیابی کے لئے حالات کا مساعد ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ پہلو نہی کریں تو بہتر سے بہتر ارادہ بھی خواہش نتائج کو واقعی نتائج کی شکل میں پیش نہیں کر سکتا۔ ہم کو یہ معلوم ہے کہ بعض اوقات سوء اتفاق سے پسندیدہ نتائج حاصل نہیں ہوتے لیکن اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اگر کبھی پسندیدہ نتائج بلا ارادہ حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ محض حسن اتفاق ہوتا ہے۔ علاوہ برائیں یہ امر بھی ہمارے پیش نظر ہے کہ ہمارا ارادہ حصول نتائج کی سب سے مقدم شرط نہیں البتہ یہی ایک ایسی شرط ہے جس پر ہم کو مسلسل دسترس حاصل ہے ارادہ کو ہم صرف اس لئے اپنا کہتے ہیں کہ اس شرط کا سراںجام ہم پر موقوف ہے۔ جہاں تک ہماری ذات کا تعلق ہے نتائج کا ذریعہ حصول ارادہ ہے اور اس لحاظ سے ارادہ خواہش و کوشش کے بعد کامیابی و عدم کامیابی کی فکر سے آزاد ہے۔

لا حاصل نیک نیتی۔ لیکن جس نیک نیتی سے ظاہری افعال اور ان افعال کے

نتائج میں انضباط پیدا نہ ہو وہ سب جواز نہیں بن سکتی۔ اگر کسی شخص کی نیک نیتی سے ہمیشہ دوسروں پر مصیبت نازل ہوتی ہو تو کیا ایسی نیک نیتی کو ہم نیک کی نظر سے نہ دیکھیں گے؟ بالآخر ہم اس واقعہ کو بد نیتی پر محمول نہ کریں تو کیا ہم یہ بھی نہ سمجھیں گے کہ یہ شخص ایک اخلاقی غلطی میں مبتلا ہے جس کی اصلاح کے لئے میلان طبع میں تغیر کی ضرورت ہے؟ خود غرضی اور مذہبی جوش کے اخلاقی فرق سے ہم غافل نہیں لیکن اس فرق کی بناء پر ہم مذہبی جوش کو پسند نہیں کرتے ہم کسی دیوانہ مذہب کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ "اس کی نیت اچھی ہے" وہ بزرگ خود نیک کام کر رہا ہے اسے اپنے فرض کا احساس ہے۔ اس کے برعکس ہم اس کے پیش نظر مقاصد کی مذمت کرتے ہیں اور یوں بالواسطہ ان مقاصد کے پسند دا اختیار کرنے پر اس کو ملامت کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اس کے اخلاقی نیکسوئی خیال اور ہمہ تن کوشش کی قدر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اوصاف بجائے خود بیا اصولاً اعلیٰ سیرت کا جوہر ہیں مگر ان کی یہ قدر اس لئے

سے کہ انہی کی بدولت نتائج ظہور پذیر ہوتے ہیں گویا انسانی سیرت کے عملی پہلو کی یہی کائنات ہے تاہم ان اوصاف کی خاطر ہم کسی دارِ فتنہ مذہب کی سیرت کو تسلیم نہ کریں کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اس شخص میں کوئی ایسا نقص ہے جس کی وجہ سے اس کے اخلاقی محاسن کا غلط استعمال ہو رہا ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہم ایسی صورت میں فاعل کی سیرت کو پسند اور اس کے افعال کو ناپسند کرتے ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کے کردار کے بعض اجزاء کو پسند اور اس لحاظ سے اسے قابلِ تعریف اور دیگر اجزاء کو ناپسند اور اس حیثیت سے اسے قابلِ مذمت سمجھتے ہیں۔

ارادہ اور غلطی کی افعال اب سوال یہ ہے کہ ہم کب ارادہ کو درحقیقت عمل کا قائم مقام سمجھتے ہیں؟ ہم کس صورت میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ صاحبِ ارادہ نے حصولِ مقصد کے لئے ہر ممکن مستعدی کے ساتھ تا بہ امکان کوشش کی؟ اس وقت جب صاحبِ ارادہ سے کوئی ایسا غلطی نکل سرزد ہو جس سے مجرب یا مقصد کے دائمی موجود ہونے کا ثبوت ملتا ہو مثلاً گزشتہ مثال میں اگر وہ شخص ڈوبنے بجھ کو نکالنے کے لئے کوئی عملی تدبیر نہیں کرتا تو خود اس کو یا ہم کو اس امر کے یقین کرنے کا حق حاصل نہیں کہ وہ دل سے بچہ کی جان بچانا چاہتا تھا تو شخص حصولِ مقصد کے لئے کوشش تو نہیں کرتا لیکن پیش نظر مقصد کی خوبی کی بناء پر اپنے طرزِ عمل کو بجا ثابت کرنا چاہتا ہے وہ اگر دانستہ نفاق نہیں تو خود فریبی کا مورد الزام بن سکتا ہے جب کسی لاپرواہی کے سے یہ شکایت کیجئے کہ ”تم نے فلاں شے خواب کر دی“ یا ”وہ کام بگاڑ دیا“ تو وہ یہ عذر پیش کرتا ہے کہ ”میں نے جان کے نہیں کیا“ یعنی اس نقصان میں میرے ارادہ کو دخل نہیں۔ اس اخلاقی حیثیت سے اس کا سرچشمہ نہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے جواب کا یہ ماحصل ہوتا ہے کہ ہمیں اسی غفلت پر اعتراض ہے اس کو ایسے فعل نہ کرنے کا قصد کرنا چاہیے تھا یا نفاق دیکھو وہ اگر اپنے افعال کے متعلق غور و فکر سے کام لیتا تو یہ ناکوار نتیجہ پیدا نہ ہوتا۔ جو شخص سن بلوغ کو پہنچ چکا ہے اس کی غفلت یا اس کا تساہل قابلِ الزام و لائقِ مواخذہ ہے۔ ممکن ہے اس کے وہ

۱۔ افعال قابل تعریف ہوں جو اس سے دیدہ و درنستہ سرزد ہوں لیکن ہمارے الزام کی بنیاد یہ ہے کہ اس کی سیرت میں انجمن بینی کی کمی ہے۔ وہ یہ خیال نہیں رکھتا کہ تمدن نسیم کے حالات کا یہ نتیجہ نکلے گا۔ اگر اس کی صحیح نتائج سے بے خبری نا تجربہ کاری یا دماغی قوی کے عدم نشو و نما کا نتیجہ ہوتی تو ہم اس کو الزام سے بری کر سکتے تھے لیکن جب وہ اپنے تجربے یا فہم سے کام لینے میں پہلو ہتی کرتا ہے تو وہ قطعی مورد الزام ہے۔ فہم و تجربہ کے باوجود صحیح نتائج سے غفلت یا چشم پوشی کا سبب صرف بے توجہی ہو سکتا ہے نیک ارادہ کے ثبوت کے لئے ظاہری عمل کی ضرورت اور صحیح نتائج سے غفلت پر سیرت کی ناپسندیدگی ان دونوں باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک محرک ارادہ کسی ایسی شے کا مرادف نہیں جو عقل نتائج کی صلاحیت سے معصی ہے بلکہ نتائج کے متعلق ہمیدہ پیش بینی اور ان کے حصول کے لئے عزم بالجزم ہی کا نام سیرت یا ارادہ ہے چنانچہ ہم مطلوب دیندہ نتائج سے الگ سیرت یا ارادہ کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

ف (۲) نظریۂ افادیت اور مقصد

نتائج کی اہمیت۔ | مذکورہ بالا بحث ہم کو نظریۂ افادیت تک پہنچا دیتی ہے جو افادیت کے نظریۂ کا حریف ہے نظریۂ افادیت کی رو سے اخلاقی خوبی کا مرکز نتائج یعنی حاصل شدہ نتائج ہیں۔ محرک صرف فاعل کی اس حالت شعور کا نام ہے جو کسی کام کے انجام دینے وقت ہوتی ہے لیکن قابل لحاظ یہ نفسی کیفیت نہیں جس کا وجود صرف داخلی شعور میں ہوتا ہے بلکہ وہ بیرونی شمرہ وہ خارجی تغیر ہے جو اس کام سے عالم میں پیدا ہوتا ہے۔ اگر ایسے افعال سرانجام پاسکتے ہیں جن سے صحیح نتائج یا بجا تغیرات پیدا ہوتے ہیں تو یہ بحت فضول ہے کہ اس وقت فاعل کے دل کی حالت کیا تھی۔ بلکہ اس وقت فاعل کا دل عام انسانی ہمدردی سے لبریز ہو۔ ڈوبتے کو بچانا قابل تعریف ہے گو بچانے والا جھجلا یا اور جھجلا یا ہو۔ اس لئے اہم سخی جذبات نہیں بلکہ افعال ہیں اور افعال سے مراد وہ تغیرات ہیں جو واقعاً ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

مقصد و محرک کا فرق | اس خیال کی تائید میں افادیں یہ کہتے ہیں کہ محرک و مقصد
دو جدا جدا چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف مقصد اخلاقی
فصلیات کا حامل ہے۔ مقصد وہ شے ہے جو فاعل کے پیش نظر یا زیرِ توجہ ہے،
محرک فاعل کی اس نفسی کیفیت کا نام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فاعل
پیش نظر شے کے لئے کیوں کوشش کر رہا ہے مقصد سے مراد وہ نتائج ہیں جو پیش نظر
اور مطلوب ہیں۔ محرک کا اطلاق نفس کی اس حالت پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے
فاعل کو دوسرے نتائج کی بہ نسبت یہ نتائج زیادہ پسند اور دلکش معلوم ہوتے
ہیں افادی نقطہ نظر اقتباسات ذیل میں ہو جو نظر آتا ہے۔

محرک کے متعلق بیختم کا یہ قول ہے کہ

”اگر وہ نیک یا بد ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے نیک اس لئے کہ
ان کا جلب لذت و دفع اہم کی طرف میلان ہے، بد اس لئے کہ ان کا جلب اہم
اور دفع لذت کی طرف میلان ہے۔ اب صورت واقعہ یہ ہے کہ ایک ہی محرک بلکہ
ہر قسم کے محرک سے مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں سے بعض نیک ہوتے ہیں
بعض بد اور بعض اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق“

اس بناء پر محرک کا سوال ہی خارج از بحث ہے بیختم نے اپنے خیال کی
تشریح مثالوں کے ایک طویل سلسلہ سے کی ہے جن میں سے ہم مندرجہ ذیل کو منتخب
کرنا چاہتے ہیں۔

”(۱) اگر ایک لوط کا دل بہلانے کے لئے کوئی دھپ کتاب پڑھنے
لگتا ہے تو یہ خیال کیا جائیگا کہ محرک فعل اچھا ہے یا کم از کم برا نہیں (۲) اگر وہ
لیٹو بنانے لگتا ہے تو یہ سمجھا جائیگا کہ بہر حال محرک فعل برا نہیں (۳) اگر وہ ایک
یا قتل ہل کو بھر سے مجمع میں لاکے چھوڑ دیتا ہے تو یہ کہا جائیگا کہ محرک فعل
نفرت انگیز ہے لیکن ممکن ہے ان تینوں صورتوں میں محرک فعل ایک ہی ہو یعنی
صرف حبس۔ بل کا قول ہے کہ افعال کی اخلاقی حیثیت کا دار و مدار اس امر
پر ہے کہ فاعل کا مقصد کیا ہے یعنی وہ کیا کرنا چاہتا ہے محرک یعنی باعث افعال
جذبات سے اگر خود افعال میں کوئی فرق نہیں آتا تو ان کی اخلاقی حیثیت

میں بھی کوئی فرق نہ آئیگا۔

دافنی اگر محرک صرف داخلی احساس یا محض حالت شعور کا نام ہے اور اس کا خیارت و خواہشات سے کوئی تعلق نہیں تو اس کا افعال پر بھی کوئی اثر نہ پڑیگا اس صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فاد میں کا خیال صحیح ہے لیکن اس کا یہ قول کہ اگر محرک یا باعث فعل سے خود فعل میں فرق نہ آیا تو اس کی اخلاقی حیثیت میں بھی فرق نہ آئیگا اور ہر محرک سے نفس فعل میں فرق کو پیدا ہونا ضروری ہے بلکہ محرک ہی کی بدولت وہ فرق پیدا ہوتا ہے جو مختلف افعال میں باعث نیاز ہے اس لئے محرک کو باعث فعل قرار دینا اور پھر یہ کہنا کہ اگر فرق نہ آیا مریخ ناقض ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ محرک باعث فعل نہ ہو لیکن اس سے خود نفس میں کوئی فرق پیدا نہ ہو؟

مقصد و محرک کا اتحاد اگر افاد میں کی رائے کے برخلاف روزمرہ کی بول چال میں محرک کا مقصد اور مقصد کا محرک پر بے تکلف اطلاق ہوتا ہے مثلاً ہم کہتے ہیں کہ خطا لکھنے کا محرک اطلاع دہی یا دوستی تھی۔ محرک و مقصد کا یہ تبادلہ اگرچہ لفظی و نتیجہ کے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ ان کے بقول محرک صرف شعور کی وہ حالت ہے جس میں ادوستانہ جذبات پیدا ہوتے ہیں رہی اطلاع دہی تو یہ محرک نہیں بلکہ مقصد ہے علیٰ ہذا ہمارا یہ قول کہ طبیب کا مقصد مریض کا ازالہ تھا یہ مقصد بجائے خود اچھا تھا مگر انجام بُرا نکلا۔ ان کے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے پہلے فقرہ میں تو مقصد کا بجا استعمال ہوا لیکن دوسرے فقرہ میں مقصد اور محرک میں خلط مبحث ہو گیا۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر علیٰ العموم ایک ہی لفظ مثلاً جو حملہ، انتقام، احسان، حرص وغیرہ سے مراد محرک و مقصد یا میزان طبع اور نتائج افعال و دونوں ہوتے ہیں اور یہ استعمال اصولاً صحیح ہے۔ کیونکہ ان الفاظ کا اشارہ واقعات کے اس مجموعہ کی طرف ہوتا ہے جس کا نام ارادی فعل ہے۔

مذہبات کا ابہام ال اور نتیجہ و دونوں نے جذبات کا لفظ استعمال کیا ہے مگر جن معنوں میں استعمال کیا ہے وہ واضح نہیں۔ ممکن ہے

جذبات سے مراد ایسے احساسات ہوں جو خیالات سے معری ہوں، دماغ کی وہ
 کورانہ اور مبہم حالت جو جس میں غور و خوش شائے نہ ہو، وہ میلان طبع ہو جو کسی کام
 کی انجام دہی پر رائیختہ و مجبور ہو کرے، مگر اگر مشتمل تجربات اور آئندہ توقعات
 کے ماتحت نہ ہو اس صورت میں جذبہ جبلت یا طبع کے مرادف ہو گا اور
 واقعی نتیجہ کے بقول اخلاقی حیثیت سے معری ہو گا مگر ایسے جذبہ اور مقصد و محرک
 میں تقابل ابھی نہ ہو گا بیشہ خوار ہو یا فائز عقل جو ان جب تک اپنے کورانہ
 میلان طبع کے زیر اثر رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ پیش بینی سے کام لیتا ہے
 نہ اس کے پیش نظر کوئی مقصد ہوتا ہے نہ وہ کسی خاص غرض کے محول کے
 ذریعے ہوتا ہے اس کے افعال بلا قصد و بلا دور اندیشی اس سے مراد ہوتے
 رہتے ہیں جس طرح کے جس سے جو نتائج پیدا ہوں گے ان میں سے بعض
 مفید ہوں گے بعض مضر اور بعض نہ مفید و نہ مضر لیکن چونکہ یہ نتائج نہ پہلے
 سے پیش نظر تھے اور نہ ان کے حاصل کرنے کی دیدہ و دانستہ کوشش کی گئی
 تھی اس لئے خود افاغین کے نزدیک یہ دائرہ اخلاق سے خارج ہو سکے
 کیونکہ اخلاق کا دار و مدار قصد پر ہے اور یہاں قصد کو دخل نہ تھا۔

محرک دوسرے۔ غرض بعض وقت محرک میں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں ہوتی
 ایسے موقع پر مقصد بھی اخلاقی حیثیت سے خالی ہو گا کیونکہ

اخلاق میں مقصد و محرک ایک دوسرے سے متقابل نہیں بلکہ پہلو بہ پہلو رہتے ہیں
 لیکن محرک کورانہ جذبات یا خیال سے معری طبع کا نام نہیں وہ ایک ایسا
 میلان طبع ہے جسے اپنے متوقع انجام کی خبر اور اس سے دلچسپی ہے۔ ممکن ہے
 کوئی بچہ مصلوبانہ جس کی تحریک سے ایک پائل بل کو بھرے مجمع میں لانے
 چھوڑ دے لیکن اگر اس بچہ میں کوئی غیر معمولی کیفیت نہیں تو آئندہ جب اسے
 اپنی اس حرکت کا خیال آئے گا تو اس خیال کے ساتھ اس حرکت کا انجام بھی
 یاد آ جائیگا۔ اسے یاد آئے گا کہ لوگ کیسا ڈرے تھے، کتنا نقصان ہوا تھا،
 ایسی سی پوٹیں لگیں تھیں اسے یہ بھی خیال آئے گا کہ اگر پھر میں نے ایسی حرکت کی
 تو یہی حشر ہو گا۔ یہی خیال وہ لئے ہے جسے نتیجہ اور مل قصد کہتے ہیں فرض کیجئے

ادبی بچہ بھرنیل کو ما کے چھوڑ دے تو اب تحسب محض صورتاً اس فعل کا محرک ہوگا
 کیونکہ درحقیقت تحسب کو اس سے کوئی سرکار نہ ہوگا ہاں اگر وہ بچہ بہت ہی
 کم سن نا تجربہ کار اور ضعیف التخیل ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس حرکت کا محرک
 خود غرضانہ لطف تھا مگر وہ لطف تو بدخواہی کے مرادف اور جرائم پیشہ
 شخص کی انبیازی خصوصیت ہے لیکن بہر حال یہ طفلانہ تحسب نہیں جہاں
 پیش بینی ہوگی وہاں مقصد و تجویز بھی ہوگی اور جب مقصد و تجویز ہوگی تو کورا نہ
 ایجنٹ کے بجائے دیدہ و دانستہ دلچسپی ہوگی جو بھی قابل الزام اور کبھی قابل تعریف
 ہوگی غرض اخلاقی لفظ نظر سے محرک و مقصد دونوں کی یکساں حالت ہے
 بلا مقصد اس نتیجہ کا نام ہے جو پیش نظر اور مطلوب ہوتا ہے اور جب اس کی
 ان دونوں صفیوں کا لحاظ کیا جاتا ہے تو اسے محرک کہا جاتا ہے مگر ہر ارادی
 عمل بھی ارادی فعل کی حیثیت سے رسی نتیجہ کا نام ہے جس کے حصول کی اس
 لئے کوشش کی جاتی ہے کہ وہ پیش نظر و مطلوب ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ مل و نتیجہ کا یہ دعویٰ
 صحیح ہے کہ ہر نتیجہ یا فعلی میلان کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ صرف اس کے عملی
 نتائج سے ہو سکتا ہے انھیں اس خیال سے اختلاف ہے کہ انسان میں کچھ ایسے
 مقدس جذبات ہیں جن کی اخلاقی حیثیت نتائج کے معیار سے بالاتر ہے اور
 اس اختلاف میں بھی وہ حق بجانب ہیں واقعی نتیجہ کے بقول محرکات کی خوبی
 و عدم خوبی کا دار و مدار نتائج پر ہے اسی لئے ہمیں اپنے مختلف محرکات کے
 نتائج کا صحیح اندازہ کرتے رہنا چاہیے تاکہ ان محرکات کے پسند یا ناپسند
 کرنے اور ان کے روکنے یا نہ روکنے کا مناسب فیصلہ ہو سکے۔

معیار نتائج کی اہمیت | یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو نظری اور عملی ہر حیثیت سے
 اہم ہے بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ بعض جذبات بجائے
 خود اتنے اچھے ہیں کہ ان کی تحریک سے جو افعال سرزد ہونگے وہ لاعلمی
 چھوٹے ہونگے اس لئے انسان کو اس قسم کے افعال کے نتائج پر غور کرنے کی
 ضرورت ہی نہیں مثلاً رحم کو ایسے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رحم یا دوسروں کی نفع کلیف

کا جذبہ بالذات اعلیٰ داخل ہے۔ اسی لئے صدقہ و خیرات میں بے احتیاطی کے
بڑے نتائج کوئی بھروسہ واضح کرنے کے لئے اس قسم بحث کی ضرورت پیش آتی
لیکن واقعہ یہ ہے رحمہ اس تکلیف کا نام ہے جو انسان کو دوسروں کی تکلیف
دیکھ کے ہوتی ہے اس حیثیت سے یہ ایک نفسیاتی رد عمل ہے اور اس کی وہی
حالت ہے جو معیبت سے اجتناب یا خطرہ سے فرار کی ہے جب تک اس کے
پیش نظر کو پیشین مقصد نہ ہو گا اس میں اخلاقی حیثیت بھی پیدا نہ ہو گی اب اگر یہ
اصول قرار دیا گیا کہ رحمہ بجائے خود اچھا ہے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس
جذبہ کا اظہار مقصود بالذات ہے لیکن اس سے بسا اوقات دوسروں میں
کامیابی فریب دہی نفست خوردگی نا اہلیت اور خود اپنی ذات میں جذبات سے
منطوقیت اپنی جاہلیت پر بیجا اطمینان اور غور و پیما ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ
بعض قسم کی اخلاقی تعلیم سے انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بلا لحاظ
نتائج خاص خاص جذبات کی ترقی و تسطیح ہی نیک سیرتی کا ذریعہ ہے
لیکن یہ خیال نفاق اور اخلاقی کمزوری کی ایک بہت ہی خطرناک شکل ہے
اس لئے افادہ میں کامیاب نتائج پر اصرار بالکل بجا اور اخلاق کے نقطہ نظر
سے بہت ضروری ہے۔

خیال نتائج اور میلان اشیں مقصد یا غرض خیال نتائج کا نام ہے اور خیال نتائج
طبع کی تہ میں کوئی نہ کوئی جذبہ جبلت یا عادت یا دیکھی ہوئی
لے جس کی بدولت خیال نتائج کو انسان کے دل پر قابو
حاصل ہوتا ہے وہ انسان کو عمل پر آمادہ کرتا ہے وہ اس کے افعال کا محرک
یا سرچشمہ بنتا ہے اگر یہ نہ ہو تو پیش نظر نتائج کا وجود صرف دماغ میں ہو اور گو
اس کے ذریعہ سے طرح طرح کی خیالی رائیاں ہو سکیں مگر تو اسے عمل میں
کوئی تحریک نہ پیدا ہو۔ میلان مع سے خیال نتائج میں صرف قوت تحریک
پیدا نہیں ہوتی بلکہ نتائج کی تعیین بھی ہوتی ہے جو شخص نیک نہاد ہے اسے
ظلم کے نتائج پر غور کرنے کے بعد اس خیال کو دل سے دفع کی ضرورت ہی
پیش نہ آسکی۔ مریض کو ہر وقت ذاتی نفع کا خیال لگا رہیگا۔ انسان کو

میں نے دیکھی ہوتی ہے اسی کا خیال آتا ہے ورنہ اول تو خیال نہیں آتا اور اگر آیا بھی تو جلد چلا جاتا ہے غرض کسی مقصد کے پیدا ہو کر ہونے کا سبب انسان کا ذاتی رجحان خیال یا میلان طبع ہوتا ہے اس لئے ہنسیسم کے بقول محرک سے مقصد پیدا ہوتا ہے۔

خیال نتائج اور دیکھی | مقصد کا انحصار حافظہ پر ہے۔ حافظہ ہی کی مدد سے مقصد کا خیال قائم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے لئے انتخاب کی ضرورت ہوتی ہے ہم گزشتہ تجربات کو یاد کر کے ان میں سے بعض کو منتخب اور باقی کو نظر انداز کر دیتے ہیں اس اصول پر وہ دیکھی کے اصول پر جن چیزوں سے ہم کو دیکھی ہوتی ہے وہ ذہن میں آتی اور ٹھہرتی ہیں۔ جن سے دیکھی نہیں ہوتی وہ یا تو ذہن میں آتی ہی نہیں اور اگر آتی ہیں تو جلد چلی جاتی ہیں۔ تو جو وہ دیکھی کے لحاظ سے گزشتہ تجربات کا یاد آنا اور ان کے موثر ہونا ضروری ہے مگر اس کا دار و مدار میرت پر ہے۔

جیسے کہتا ہے۔
 ”جب کسی غیر دانشمندانہ جذبہ کا تسلط ہوتا ہے اور انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جذبہ غیر دانشمندانہ ہے تو اس وقت اسے کیا مشکل پیش آتی ہے اس کی اصل مشکل دماغی ہوتی ہے۔ اسے دانشمندانہ فعل کا پیش نظر رکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ جب کبھی انسان پر کوئی قوی جذبہ طاری ہوتا ہے تو صرف وہی خیالات ذہن میں آتے ہیں جو اس جذبہ کے مناسب ہوتے ہیں، کوئی اور خیال اگر اتفاقاً آیا بھی تو اسے فوراً چلا جانا پڑتا ہے ورنہ وہ دوسرے خیالات کے رجحان میں پسے رہ جاتا ہے۔ گویا تحفظ نفس کی جہت جذبہ کو یہ محسوس کرا دیتی ہے کہ اگر یہ ناشاد خیال رہ گیا تو بڑا بڑا کام کرنا رہیگا یہاں تک کہ دل کی وہ کیفیت بھی بدل دیگا جس سے امید و اللہ سے۔۔۔۔۔ اس لئے ہر جگہ اور ہر شے جذبہ یہ کہ کوشش کرتا ہے کہ مخالف آواز کی بھنک بھی کان میں نہ پڑنے پائے۔“

مذکورہ بالا اقتباس میں تو صرف قوی جذبہ کا ذکر ہے لیکن یہ یاد رکھنا

چاہیے کہ ہر جذبہ ہر دھیمی خواہ کسی قسم کی ہو خواہ کتنی ہی کمزور ہو اس کی بھی حالت
ہوتی ہے بلکہ ایسی اصول پر مختلف اشیاء کی یاد اور ان کے متعلق خیالات کا دار و مدار
ہے۔ اس لئے دھیمی مقصد کے نشو و نما اور اس کے ایجابی و سلبی دونوں پہلوؤں
کا سنگ بنیاد ہے جب کوئی خاص جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ نتائج پیش نظر
ہو جاتے ہیں جو اس جذبہ کے مناسب عاں ہوتے ہیں اور دوسرے نتائج
جو پیش نظر نتائج کی صریح ممکن الوقوع ہوتے ہیں لیکن موجودہ جذبہ کے
مناسب حال نہیں ہوتے نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔ نیک دل و دوسروں
کی بہبودی کے نتائج سے واقف بھی ہوتا ہے اور ان کا احساس بھی رکھتا
ہے محتاط کو صرف ان نتائج کا خیال رہتا ہے جن کا اس کی ذات سے تعلق ہے۔
حرثیں کے پیش نظر اضافہ دولت ہوتا ہے۔ دھیمی اور مقصد کا یہی گہرا تعلق اس
غیر منفک رشتہ اتحاد کی بنیاد ہے تو مقصد یا غرض نفس و محرک یا باعث فعل
میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے اگر بیتختم محرک کو سبب مقصد کہتا ہے تو یہ صرف
ایک واقعہ کا اظہار ہے علاوہ برائیں اس پیرایہ میں وہ یہ امر بھی واضح کر دیتا ہے کہ
آخر کار اخلاقی حکم محرک ہی پر لگایا جاسکتا ہے۔

ف (۳) سیرت و کردار

مذکورہ بالا بحث سے ہم سیرت و کردار کا باہمی تعلق معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن
نے اپنے اقتباس منقولہ بالا (صفحہ ۲۴) میں تو یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ محرک سے افعال
کی، خدائی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آتا لیکن کس کے بندہ یہ کہتا ہے کہ "محرک سے
فائل کی اخلاقی حالت کے اندازہ میں بڑا فرق پیدا ہو سکتا ہے خصوصاً اگر محرک
سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ فائل کا میلان طبع عادتہ اچھا ہے یا برا اس کی سیرت
سے مفید نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہے یا مضر نتائج کے" بیتختم بھی اسی طرح
کا خیال ظاہر کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

"اگر انسان فلان فلان موقع پر فلان فلان محرک کو اپنے اوپر اثر کر لینے
وے تو کیا اس میں کوئی ایسی بات نہ ہوگی جسے اچھا یا برا کہا جاسکے؟ ہاں ہوگی۔"

ضرورت کی یعنی اس شخص کا میلان طبع۔ البتہ میلان طبع ایک مصنوعی (اصطلاحی م) شے ہے جو اس لئے قرار دی گئی ہے تاکہ بحث میں آسانی ہو، اور طبیعت کے اس انداز کو بیان کیا جاسکے جو مستقل فرض کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان فلان فلان موقع پر فلان فلان محرک سے متاثر ہو کر فلان کام کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے، جس کا فلان جانب رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بتاتا ہے کہ میلان طبع نتائج کے لحاظ سے اچھا یا برا ہو سکتا ہے۔ ”خواہ محرک کوئی شے ہو اگر کسی شخص کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نیک افعال کی نسبت بد افعال کے ارتکاب یا اس ارتکاب کے قصد کے لئے زیادہ مستعد ہے تو ایسا شخص بد نہاد ہے اور اگر اس کے برعکس صورت واقع ہے تو نیک نہاد ہے“ علی ہذا انداز ہر سے کہ انسان کے میلان طبع کی نوعیت کا دار و مدار ان محرکات کی نوعیت پر ہے جن سے وہ متاثر ہوتا ہے بالفاظ دیگر اس کے میلان طبع کی نوعیت اس امر پر موقوف ہوگی کہ وہ مختلف محرکات سے کس حد تک متاثر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے میلان طبع کو یا اس کے مقاصد کے مجموعہ کا نام ہے۔۔۔۔۔ مقاصد بھی اور چیزوں کی طرح اپنے اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں اور مقاصد کے اسباب محرکات ہیں اس لئے اگر انسان کوئی نیک یا بد مقصد قرار دینگا تو یہ کسی نہ کسی محرک کا نتیجہ ہوگا۔“

سیرت کا اصلی سام | سیرت کا اصلی کام کیا ہے؟ یہ کیوں اس قدر اہم ہے؟
ان دونوں سوالوں کا جواب مندرجہ بالا اقتباس میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ سیرت ہی میلانات اور دھیمیوں کے اس مجموعہ کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان ایک طرف تو بعض مقاصد کا کشادہ دلی مستعدی درسیاک سے خیر مقدم کرتا ہے اور دوسری طرف بعض مقاصد کا کشادہ دلی مستعدی سنگہ لی کے ساتھ پیش آتا ہے اور دوسری طرف بعض نتائج سے واقف اور اس کے موافق ہوتا ہے اور بعض سے نادانگہ اور ان کے خلاف ہوتا ہے۔ خود غرض کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر وقت اپنی فکر میں پڑا رہے اور ہمیشہ اپنے اور دوسروں کے فوائد کا موازنہ کرنے کے بعد اپنے فوائد کو ترجیح دے۔ ایسے لوگ بہت تھوڑے ہونگے جو پوری صورت حال پر غور کرنے کے بعد بھی

اپنی بہبودی پر دوسروں کی بہبودی کو قربان کر دیں۔ مگر جو شخص اس طرح کے موازنہ کے بغیر بھی مروتا دوسروں کے نفع کے بہ نسبت ذاتی نفع کے خیال سے زیادہ متاثر ہوتا ہے وہ خود غرض اور انایت پسند ہے، وہ اس لئے خود غرض نہیں کہ فوائد کے دانستہ موازنہ کے بعد وہ ذاتی فائدہ کو ترجیح دیتا ہے بلکہ اس لئے ہے کہ وہ دوسروں کے فائدہ کا خیال ہی نہیں کرتا یا اس پر پوری توجہ نہیں کرتا۔ یوں سمجھئے کہ وہ دوسروں کے نفع کی نہ پروا کرتا ہے، نہ اس پر غور کرتا ہے، نہ اس کا کوئی غور کرتا ہے۔

جزئی اور کامل مقصد | یہ ہیں جسے معلوم ہو چکا ہے کہ مل کے نزدیک اخلاق کا دارومدار حرکت نہیں بلکہ مقصد پر ہے مل کے اس خیال پر کسی نے یہ اعتراض کیا کہ اگر ایک عالم شخص یہی ڈرتے ہوئے کہ اس خیال سے بچائے کہ اسے اذیتیں دیکے مارنے کا موقع ملے گا تو کس شخص کا یہ فعل مل کے اصول سے قابل تعریف ہونا چاہئے کیونکہ محرک چاہے میسا ہو نفس فعل جینی ڈرتے کا بھاننا، اچھا ہے مل نے جواب دیا کہ نہیں ڈرتے کہ کالہ یہ پورا مل نہیں بلکہ پورے فعل کا صرف ابتدائی و ضروری جز ہے مل کا یہ جواب معنی خیز ہے۔ جہاں سطحی عمل کی وجہ سے مقصد و محرک میں فرق نظر آئیگا وہاں ہی اصول کا رآہ ہوگا۔ جب کسی فعل کے تمام قریب و بجا نتائج پیش نظر رہے جائیں تو محرک و مقصد کا اختلاف از خود رفع ہو جائیگا، مثال مذکور میں ایسا کہ فلسفہ اور نظم کا ارادہ یہ دونوں ایک ہی فعل کی دو تعبیریں ہیں۔ اہل واقعہ میں اختلاف نہیں بلکہ اس نقطہ نظر میں اختلاف ہے جس کی بنا پر ایک ہی واقعہ دو مختلف انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ انسان کا یہ قاعدہ ہے کہ جب اپنے خیال کے ممکن الوقوع نتائج پر غور کرتا ہے تو ان نتائج کے صرف ایک حصہ کو پیش نظر رکھتا ہے وہ اسی جز کو دیکھتا ہے جو نا قابل گرفت ہوتا ہے جس کی تشریح سب دیکھا ہو سکتی ہے جو بالکل سب سے زیادہ مرغوب ہوتا ہے وہ اپنے خیال یا اندازہ نتائج کو ایسے اوزار تک محدود رکھتا ہے جو بالائی اور غیر اہم ہوتے ہیں مثلاً اگر تاجر ہے تو یہ سوچے گا کہ میری ماجرہ نہ سرگرمیوں سے دنیا کی یہ سیدہ دار ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکیں دولت میں

تاری ہوئی مادی مسائل میں اضافہ ہو گا۔ لیکن یہ خیال نہیں کرتا کہ اس کا خود میرے
 خیالات سے دور و میر و ب کی خوشحالی و ترقی پر کیا اثر پڑے گا۔ یوں وہ اپنے
 طرز عمل کے بجائے نفع بخش نتائج کو تو پیش نظر رکھتا ہے لیکن ضرورت قابل اعتراض
 نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے جس کی وجہ سے اس کے دل میں اپنے طرز عمل کے
 متعلق کوئی غش پیدا نہیں ہوتی چونکہ علی الموم نتائج کم و بیش مخلوط ہوتے ہیں
 اس لئے ان کو اس طرح کے انتخاب کی مادت کی پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ جب
 سے طرز عمل کے بڑے نتائج نظر آتے ہیں تو وہ عذر کرتا ہے کہ میری نیت
 نیک تھی، میری نیت اچھی تھی، لیکن ہم سب اس عذر لنگ کے دھوکے میں نہیں
 آتی۔ وہ جانتی ہے کہ جو کسی مشورہ کی بھی ایک نیت ہے۔ اسے یہ معلوم ہے کہ
 بعض باتیں بجائے خود قابل اعتراض ہوتی ہیں اور انسان تنہا نہیں کرنے کے
 لئے تیار نہیں ہوتا لیکن جب ان کا اور ایسی چیزوں کا ساتھ ہو جاتا ہے جن کو
 انسان چاہتا ہے تو وہ پھر ان قابل اعتراض باتوں کے ہو جانے کو بھی گوارا
 کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ فاعل جن نتائج کے وقوع پذیر ہونے کو اپنے موجودہ
 محرک یا سیرت کی وجہ سے گوارا یا منظور کرتا ہے وہ درحقیقت ان نتائج کا قصد
 یا ارادہ کرتا ہے۔

محرک کی جی من و عن بھی حالت ہے وہ ایک سچیدہ اور مخلوط نیت ہے۔
 کسی نیت کا محرک درحقیقت وہ پوری سہرت ہے جس کی وجہ سے مقاصد کے
 مخلص مجدوں میں سے ایک انسان کے لئے فکش اور باعث نفع ثابت ہوتا ہے۔
 اس قسم کے محرک جیسے کہ نہ فیا بھی یا فکش نظام سندی اگرچہ محرک کہلاتے ہیں
 لیکن وہ مجر و خیانت ہیں۔ ان پر محرک کا حلق صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ
 نتائج کا مام و حمان اذن کی جانب ہوتا ہے ورنہ ان کے علاوہ اور اسباب بھی
 ہوتے ہیں جو نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ محرک کی نفسیہ وقوع غش کے بعد
 ہوتی ہے۔ کوئی محرک فعل اتنا سادہ نہیں ہوتا جتنا کہ وہ نفسیہ کے بعد نظر آتا ہے۔
 بین نفسیہ فائدہ سے خالی نہیں اس سے وہ موثر نمایاں ہو جاتا ہے جس پر
 مزید توجہ کی ضرورت ہوتی ہے دوسرے خود انسان کو اپنے محرکات کا بالکل

صحیح اندر زندگانی ہے البتہ سیرت میں جس قدر اخلاص زیادہ اور نفع کم ہوگا اسی قدر محرکات کے اندر زیادہ زیر ہوتی ہوگی جو محرکات سیرت کی تہ ہیں کام کرتے ہیں ان کا شہرہ برف بہن ۔ سہ ہوتا ہے ۔ اگر کسی کو یہ نصیحت کی کہ مناسب وقتاً بخیر سے قطع ہونے پر محرکات کے علق کا مشہرہ چشمہ اور سند جو زبے کو اس سے یقیناً اس کے اخلاقی کمزوری میں کج روی پیدا ہو جائیگی ۔ وہ انہیں جذبات کو ترقی اور سب سے زیادہ ہمیت دیگا جن کے اعلیٰ داخل ہونے کی اس کو تلقین کی گئی ہے ۔ جب کس کے فعال سے رے نتائج پیدا ہونگے وہ بھی جذبات کی بنیاد پر اپنے طرز عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کریگا ۔ خود غرضوں کو ہمیشہ یہ شکایت رہتی ہے کہ دنگ ان کے منطبق غلط راستے قائم کرتے ہیں یہی شکایت ان کے عسارہ آدموں کو بھی پیدا ہو سکتی ہے لیکن بے ایک شخص نہیں و زندہ دل بھی ہو در دوسروں کے ساتھ محبت آمیز برتاؤ بھی کرتا ہوتا ہم اس کے فعال سے جن سے نتائج پیدا ہوں جو دوسروں کے لئے نقصان رسان ہوں ۔ اس قسم کے نتائج کا بل از وقوع اندازہ اگر اس کے دائرہ اختیار میں شامل ہوا تو اس کا طرز عمل ناروا اور غیر شریفانہ بن جائیگا ۔ جو اس کے لئے باعث ناراضی ہوگا اس کے نزدیک یہ فیصلہ سخت سیری پر مبنی ہوگا وہ یہ کہیگا کہ میرے دل میں بھلائی کے سوا برائی کا خیال تک نہیں آیا اس کا یہ قول صحیح ہوا غلط بہر حال وہ ایک اخلاقی غلطی میں مبتلا ہے ۔ اس قسم کی غلطی سے محفوظ رہنا اگر ممکن ہے تو صرف اس طرح کہ انسان ہمیشہ وقت نظر اور کمال توجہ سے اپنے فعال کے نتائج پر غور کرتا رہے ۔

ف (۴) فعل و فاعل کی اخلاقی حیثیت

اخلاقی حیثیت فعل و فاعل کا کیا یہ ممکن ہے کہ ایک فعل قابل از کم در اس کا فاعل قابل تہریف ہو یا اس کے عکس نفس فعل قابل تہریف ہو اور اس کا فاعل قابل از کم ہو یہ بالفاظ دیگر کیا اخلاقی حیثیت میں فعل و فاعل کی تفریق ہو سکتی ہے ؟ اس ستنازعہ فیہ سوال پر اب ہم غور کرنا چاہتے ہیں ۔ نظریہ انداز خیال اور

نظریہ نتائج و دعوں کے حامی فاعل اور فاعل کی اخلاقی حیثیت میں فرق کرتے ہیں۔
 لکنا یہ قول ہم پڑھ چکے ہیں کہ محرک سے گوئل کی نہیں گز فاعل کی اخلاقی حیثیت میں
 فرق پیدا ہو سکتا ہے عام لوگوں کا بھی یہ خیال ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں جن کا
 محرک خواہ کیسا ہی ہو وہ تو دہر حال قابل تعریف ہیں اس لیے کہ خود ذریعہ عور
 و انکسار سمیت عیسیدہ ہوتے ہیں مثلاً جن لوگوں کو ہستی اقدار کی سنگد لاندہ دوس
 کوئی ہے ان کی ذات سے ایجادت میں ترقی اور معاشرہ کی تعلیم میں مستعدی
 پیدا ہوتی ہے یہ صحیح ہے کہ غیر تعلیم بہ خود بخائی و خود پرستی اس حد تک مسلط تھی
 کہ وہ دوسروں کے فائدہ کو بالکل نظر انداز کر دیتا تھا اس کی وجہ سے
 دفع قوانین انتظام ملک اور ارشد علم کو بہت فائدہ پہنچا۔ ضمیر پرست
 کے ہاتھوں بسا اوقات جو بہت پرستی کسی کی تھی تازہ ہوتی ہیں۔ سے جس قدر
 اپنی حق پرستی کا نشین ہوتا ہے کسی قدر اس کی مستعدی دوسرے کی زیادہ ہوتی ہے
 ہم اس کے فوٹال کو یقیناً پسند نہیں کر سکتے ہیں مگر ہم ان نا پسندیدہ افعال کے ضمیر
 پرست فاعل کو اخلاقی حیثیت سے برا بھی نہیں کہہ سکتے۔

اخلاقی حیثیت اور فاعل اگر ہم سمجھوڑی دیر کے سے غیر متعلق اور سے قطع نظر کریں تو ہم کو
 فاعل کا تناسب یہ نظر آئے گا کہ فاعل اور فاعل کی اخلاقی حیثیتوں میں ایک طرح کا

تناسب موجود ہے ہم جس حد تک پیچیدہ ہیں اس کے افعال کو اخلاقی
 نقطہ نظر سے اچھا سمجھتے ہیں اسی حد تک ہم خود پیچیدہ ہیں کو اچھا سمجھتے ہیں۔ کردار کے بطور
 یہ متبھی ایک پیچیدہ چیز ہے دنیا میں کوئی شخص نہ یکسر نیک ہے اور نہ یکسر بد
 بالقرن ہم کو یہ یقین ہو جائے کہ پیچیدہ بد طبیعت تھا تو اس وقت بھی ہم اس کو صرف
 عیثیت مجموعی پر اکتفا نہیں کرتے اس کی نیک واری اور بد سیرتی میں اس وقت
 تا قس ہوتا جب اس میں نیکی کا شائبہ بھی نہ ہوتا۔ ممکن ہے اس نے انتظامی و قانونی
 اصلاحات وسیع اور یکجائی اقتدار کے شوق میں کی ہوں مگر صرف اس شوق
 سے ان اصلاحات کا انجام پذیر ہوتا ممکن نہ تھا اس لیے بہر حال تسلیم کرنا پڑے گا
 کہ سے تدبیر اصلاح کا اندازہ تھا اسی سے ظاہر ہے کہ اسے اصلاح سے دلچسپی تھی۔
 علاوہ برائت جس حد تک ہم پیچیدہ ہیں کی سیرت اور اس کے محرکات کو برا سمجھتے ہیں

اس حد تک ہم اس کے کارناموں کو بھی برتھو سکتے ہیں لہذا ہم یہ بے تکلف کہہ سکتے ہیں کہ اس کے افعال کے نتائج فی الجملہ برے ہیں غنی و ان سے معاشرتی فوائد تو بے گنر جو کہ ان میں خود غننی کا پہلو نہیں ملتا۔ اس سے ان سے نقصانات بھی پہنچے اور غنیوں کی بہت میں انھیں اس قدر درست بازی زیادہ ہوتی تو ان فوائد کے ساتھ یہ نقصانات نہ ہوتے۔ غرض ایسے مواقع پر محک و درست میں نیکی و بدی کا تناسب یکساں ہوتا ہے۔ غرض ہمیں صرف اس سے پیدا ہوتی ہے کہ محرکات کی تعمیل کو انسان سمجھ جاتا ہے اور سیر و در در کی پیروی نہیں نظر ہو تو وہی نتیجہ اخذ کیا جائے جو ابھی مذکور ہوا ہے۔

خلاصہ ظاہر۔ | اخلاقی حیثیت کے لحاظ سے وہ مقاصد یا نتائج ہوتے ہیں جو پیش آنے والے مطلوب ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں مبالغہ ہو یا خصوصیات نفسی جن کی وجہ سے یہ نتائج نہیں مل سکتے۔ وہ مطلوب ہوتے ہیں جن نتائج کا وقوع سے قبل اندازہ نہیں ہوتا ان کے معیار اخلاق ضرور دئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر انسان پر پڑتا ہے۔ ہر شخص کے اپنے قوانین کا اور ان کے ذریعہ سے خود اپنا پورا پورا اندازہ اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ باہر کے افعال کے ساتھ باہر کے افعال کے غیر مطلوب اور پس انداز وقوع نامعلوم نتائج کا بھی کوئی اندازہ نہ ہو۔ اس قسم کے نتائج ابتدائی ارادہ کا حصہ نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ اس کا اثر ہماری اخلاق پر غیر اخلاقی سمجھے جاتے ہیں اور ان کے بعد کے نتائج کا اثر ہوتا ہے۔ ان کا ایک طرف خواہش پر اور دوسری طرف سبب بنتی ہے۔ اگرچہ یہ سبب بھی ان کی وجہ سے حد و میں وسعت اور تفصیل میں نہ ہوتی ہے۔ اور ہوں جن نتائج کا ظہور سے قبل ہم تک نہ تھا وہ اب بہتر نظر آتے ہیں۔ یہ غفلت میں غفلت سے زیادہ ہوتی ہے جب انسان کسی کام کے انجام دے تو غفلت میں غفلت کے باعث ہم کے حسب اقتضاء عمل کرتا ہے۔ مگر انسان ہم سے جو کہنہ کی صورت میں غفلت کا قبل از وقوع اندازہ نہ کر سکتا ہے اس لئے جہو نتائج کے بعد اس کے نتائج سے مقاصد پر نظر ثانی کی ضرورت ہے یہی سیرت و بردار کے مشاعرہ میں غریبی و باطنی ہمو کے فرق کی بنیاد ہے۔ اگرچہ کائنات اور فانیہ دونوں کے نزدیک یہ دونوں پہلو

ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں مگر یہ خیال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب سیرت کو غیر تغیر پذیر اور کردار کو جامد و منفرد فرض کیا جائے ورنہ بحالت موجودہ ان دونوں پہنچاؤں میں کیسے تغیر پن ممکن نہیں البتہ ان دونوں میں وہ فرق موجود ہے جو ماقبل اور مابعد کے افعال کی خواہش و پیش منی میں ہونا چاہیے اس لئے بااخلاق آدمی کو ایسی سیرت کی سخت ضرورت ہے جس کی بدولت وہ ہمیشہ اپنے طرز عمل کے نتائج کو تابہ امکان تسلیم کرتا رہے۔



باب ۱۲

سعادت و کردار نیک و خواہش

ہم اپنی پہلی تحقیقات (ص ۱۸۱) کے متعلق تو ایک تجربہ تک پہنچ گئے ہیں
خانیچہ ہمیں یہ معلوم ہو گیا ہے کہ اخلاقی احکام کا صحیح موضوع وہ میلان طبع ہے
جس کی وجہ سے پسند و تنہی زیر غور و قابل قدر یا مطلوب و پیش نظر
ہوتے ہیں۔ میلان طبع محرک مقتدران سب کے نیک و بد ہونیکا دار و مدار
ان نتائج پر ہے جو ان سے پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے اب سوال یہ ہے کہ خود
یہ نتائج کیا ہیں؟ یعنی اب ہم نیک و بد کے بجائے نیکی و بدی کی حقیقت پر
غور کرنا چاہتے ہیں یا بالفاظ دیگر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ ارادی افعال
کو جب نیک و بد کہا جاتا ہے تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟

سعادت و شقاوت اس سوال کا ایک جواب اس قدر آسان اور جامع ہے کہ
اور نیکی و بدی ایک نہ ایک نظریۂ اخلاقی ہمیشہ ہی جواب دیتا ہے اس

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ نیکی سے مراد سعادت، بہبودی یا
لذت ہے اور بدی سے مراد شقاوت، مصیبت یا الم نیکی و بدی میں حد فاصل
مرغوبیت ہے جو نتائج لذت انگیز ہوتے ہیں وہ نیک بھی ہوتے ہیں جن نتائج سے

امیر ہوتا ہے وہ بڑے سمجھے جاتے ہیں اسی خیال کی جدید شکل کا نام افادیت ہے۔
 افادیت میں یہ وضاحت و جمہوریت منقسم نے پیدا کی ہے کہ

”قدرت سے نوح انسانی کو لذت و اطمینان دو سب سے بڑے فرمانرواؤں
 کے زیر نگین کر دیا ہے۔ انسان کا فرض کیا ہے اور اس کا طرز عمل کیا ہوگا ان
 دونوں امور کا فیصلہ ابھی وہ حکمرانوں کے دست قدرت میں ہے۔ ان کے تحت
 حکومت کے ایک طرف حق و باطل کا معیار نصب ہے اور دوسری
 جانب علت و معلول کا سلسلہ وابستہ ہے۔“

”اصل یہ ہے کہ کسی شے پر نیک و بد کا اطلاق اسی وقت ہو سکتا ہے
 جب یا تو وہ شے بجائے خود اچھی یا بری ہو لیکن یہ حالت صرف لذت و اطمینان
 کی ہے یا اس کے نتائج اچھے یا برے ہوں۔ اور یہ حالت صرف لذت
 و اطمینان کے اسباب و موانع کی ہے۔“

”اصول افادہ سے مراد وہ اصول ہے جو کسی شے کو اس بنیاد پر پسند
 یا ناپسند کرتا ہے کہ اس سے زیر بحث فرق کے فوائد میں کمی یا بیشی کا
 احتمال ہوتا ہے۔“

”جن لوگوں کے فوائد زیر بحث ہوں ان سب کی رائے سے رائے
 خوشی انسانی افعال کا جائز و صحیح مقصد ہے بلکہ ہی ایک ایسا مقصد ہے
 جو جائز اور صحیح اور ہر کس و نا کس کا مطلوب ہے۔“ صرف اسی اصول کی بنیاد پر
 انسانی افعال کے لئے بجا یا بجا یا فرض کا استعمال یا معنی ہو سکتا ہے۔
 لیکن اس آخری فقرہ کے یہ معنی نہیں کہ ہم اپنے اخلاقی احکام کی بنیاد لذت
 و اطمینان پر رکھتے ہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہمیں ایسا کرنا چاہئے۔ کیونکہ
 اسی صورت میں ہم اپنے اخلاقی احکام کو بجا ثابت کر سکتے ہیں۔

پہلی و سعادت کا اتحاد سعادت انسانی افعال کا آخری مقصد اور اخلاق کا آخری
 معیار ہے یہ افادیت میں کے نزدیک ایک ایسا بدیہی
 اصول ہے جس کے لئے ثبوت کی ضرورت نہیں بقول منقسم ”جس چیز سے
 درپیزوں کا ثبوت ہو خود اس کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ سلسلہ استدلال کی

کہیں نہ کہیں ابتدا کرنا پڑے گی۔“ میں کہتا ہے (علم الاخلاق صفحہ ۲۷)
 ”اس امر کا کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا کہ انسانی اعمال کا صحیح مقصد اور راست
 کرداری کا اصلی معیار سعادت ہے۔ وہ آخری یا مفروضہ اصول ہے جس کی
 صحت کا اندازہ ہر شخص کے انفرادی فیصلہ سے ہو سکتا ہے۔“ مل کا بھی یہی
 خیال ہے اس کے نزدیک ”جو شے نظر آرہی ہو اس کے نظر آنے کا یہی
 ثبوت ہے کہ وہ لوگوں کو نظر آرہی ہے علیٰ ہذا کسی شے کے مرغوب ہو سکی
 یہی ایک دلیل ہو سکتی ہے کہ وہ لوگوں کو مرغوب ہے۔“

نظرِ سعادت کی انتہائی مخالفت	افادیت کے نزدیک تو سعادت یا مسرت ہر تن مرغوب ہے اور اس کی یہ مرغوبیت بالکل بیدہی ہے لیکن ان کے مقابلہ میں ایک اور جماعت ہے جو یہ کہتی ہے کہ اگر اخلاق
---------------------------------	---

کی بنیاد لذت فراروی گئی تو اخلاق کا خاتمہ ہے اس جماعت کی رائے میں
 یہ امر اس قدر واضح ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں محض بغیر
 افادیت کا ایک پر جوشش علمبردار کارلائل ہے یہاں کارلائل کا ہوجہ نسبت
 معتدل ہے وہاں وہ یہ کہتا ہے کہ ”افادیت ایک بے جان نظریہ ہے
 جس میں صرف نفع اور نقصان کا خیال رکھا جاتا ہے۔“ یہ اخلاقی نظریہ
 کیا ہے باورچی خانہ اور فرش فروش فروش کی دوکان ہے۔ یعنی افادیت
 آرام طلبی اور مصالحت اندیشی کی حد سے آگے بڑھنا نہیں چاہتی، لیکن جب
 کارلائل کو جوشش آجاتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ ”افادیت ایک فتنہ پر ہے
 اور ساری دنیا اس کی نظیر میں پانی پینے کی مانند ہے اس نامد میں یہ فتنہ پر ہمیشہ
 یہ دیکھتا رہتا ہے کہ مجھے باورچی خانہ کا کد پانی زیادہ سے زیادہ پینے کو
 مل سکتا ہے یا نہیں۔“ بھی وہ انسان کو مخاطب کر کے پوچھتا ہے ”کیا تو
 گدھے سے تو کھانے کے لئے مردوں کی تلاش میں اڑتا پھرتا ہے اور جب
 کافی لاشیں نہیں ملتیں تو جینے لگتا ہے؟“

کارلائل کے نزدیک افادیت کے نام مسرت کو مقصد اخلاق قرار
 دینے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ”بد معافوں کی ایک دنیا آباد کرتی ہے اور ان سے

یہ فراموش کرتی ہے کہ وہ اپنی متحدہ کوشش سے دیانتداری کو قائم رکھیں یہاں
کار لال کی بد معاش سے مراد شخصی خود غرضی اور دیانتداری سے مراد اجتماعی
خواندہیں۔ اس کے نزدیک سیاسی حیثیت سے بھی نظریہ افادیت غلط ہے
کیونکہ یہ انصاف کو احسان کے ماتحت رکھنا چاہتا ہے اس لئے وہ افادیت
کو ”مردم دوستی کے پردہ میں ہرزہ سرانی کا عالمگیر نصاب تعلیم“ کہتا ہے۔

مفہوم سعادت کا ابہام | لیکن اگر ایک جماعت کے نزدیک یہ امر روز روشن
کی طرح ظاہر ہے کہ سعادت انسانی افعال کا مقصد اور

اس کا حصول انسانی افعال اور میلان طبع کا معیار ہے اور دوسری جماعت
کے نزدیک یہ خیال بد اخلاقی میں شامل ہے یا کم از کم اخلاق کی بہت ہی
ذیل و حقیر شکل ہے تو اس صورت میں یقیناً دونوں جماعتوں کے ذہن
میں سعادت کا ایک ہی مفہوم نہیں ضرور سعادت کے مفہوم میں کوئی نہ کوئی
ایسا بنیادی ابہام ہے جس کی وجہ سے اس قدر شدید اختلاف رائے
پیدا ہوا ہے۔

اس ابہام کا سرچشمہ | اس ابہام کی نوعیت کا اندازہ خود جنتھم کے بیان سے
ہو سکتا ہے۔ جنتھم۔ اور جنتھم کی طرح تمام افادینین۔

سعادت کا لفظ اس انداز سے استعمال کرتے ہیں کہ خود سعادت کے دونوں
پہلو یا سعادت کے مرادف لذت کے دونوں رخ اس کے بیان میں صحیح
ہو جاتے ہیں مثلاً جنتھم کے نزدیک ”لذت والہم ہی سے یہ معلوم ہو سکتا
ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے“ بالفاظ دیگر انہی دونوں پر اخلاقی احکام کی بنیاد ہونا
چاہئے اور انہی کی بنیاد پر اخلاقی احکام بجا قرار دے جاسکتے ہیں اخلاقی
غرض کی تعیین میں اور چیزوں سے بھی مدد لی جاسکتی ہے بلکہ اکثر لیجائی
ہے مگر دوسری چیزیں اخلاق کا صحیح معیار نہیں، ایسے مواقع پر صرف
ان نتائج کو پیش نظر رکھنا چاہئے جن کا تمام متعلق اشتیاق کی خوشی و غم پر
اثر پڑ سکتا ہے، اس لئے معیار اخلاق سعادت کی ایک خاص قسم
یعنی اس سعادت کو ہونا چاہئے جس کا نتائج سے تعلق ہے۔ اس کے

یہ معنی ہیں کہ انسانی افعال کے بعض اور مقاصد بھی ہیں لیکن وہ اخلاقی نقطہ نظر سے اس لئے ناموزوں ہیں کہ متعبرہ معیار پر پورے نہیں اترتے مگر بہر حال یہ مقاصد بھی لذت میں شامل ہوں گے کیونکہ لذت و الم ہی "فیصلہ کرتے ہیں کہ ہم کون سے کام کریں گے" اگر ان کے ایک طرف حق و باطل کا معیار ہے تو دوسری طرف غلت و معلول کا سلسلہ ہے "غرض ہم جو کچھ کرتے ہیں وہ لذت ہی کے لئے کرتے ہیں خواہ یہ لذت وہی ہو جس کے حصول کے لئے ہم کو کوشش کرنا چاہئے تھی یا نہ ہو اب اگر مقصد صحیح ہے تو ایک ہی لذت افعال کا سرچشمہ بھی ہوگی اور ان کا اخلاقی معیار بھی ہوگی ورنہ جو لذت بیش نظر ہوگی وہ افعال کا سرچشمہ ہوگی اور جو بیش نظر نہ ہوگی یا جس کا افعال پر اثر نہ ہوگا وہ معیار اخلاق ہوگی۔ گویا برے افعال کی حقیقت کا لب لباب یہ ہے کہ وہ ایسی لذت کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں جو نیکی کا معیار نہیں، ان افعال کا مرکب اس لذت یا الم کی وجہ سے آبادہ فعل نہیں ہوتا جو نتائج کی حیثیت سے ان کاموں کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کر سکتا ہے، انکی تحریک کا سرچشمہ وہ لذت یا الم ہوتا ہے جس کا اتفاق سے اس وقت فاعل پر تسلط ہوتا ہے۔

خول کی دو قسمیں | اس بنا پر خود ختم کے نقطہ نظر سے سعادت یا خوبی کی دو قسمیں قرار دینا چاہیے گی ایک ظاہری دوسری حقیقی۔

ایک وہ جو محرک عمل ہے دوسری وہ جو معیار اخلاق ہے اور اس لئے اسکو محرک عمل ہونا چاہئے۔ لیکن اگر افعال کا فطری مقصد سعادت ہے اور جائز سعادت کی نقیصہ نتائج پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے تو اس صورت میں سعادت کے مفہوم میں بہت ہی ابہام ہوگا ایک طرف تو وہ نیک و بد کی کسوٹی ہوگی دوسری طرف وہ تمام برے افعال کا سرچشمہ ہوگی اور یوں گمراہی کا اصلی سبب بنیگی۔ یہ پہلو بعض (مثلاً کارلال) اس کے نزدیک استقدر اہم ہے کہ اس کی بنا پر سعادت ہی کو سرچشمہ عمل اور معیار اخلاق قرار دینا حماقت میں داخل ہے اسی لئے ان لوگوں کی رائے میں سعادت و نیکی

مراد نہیں بلکہ حریف مقابل ہیں۔

اس کے علاوہ خود ہیتم کے اصول پر ایک خوبی تو وہ ہے جو سب سے پہلے نظر آتی اور نظر آنے کے عمل پر آمادہ کرتی ہے دوسری خوبی وہ ہے جس کے متعلق نتائج پر غور و خوض کے بعد اسے قائم کی جاتی ہے۔ اس دوسری خوبی کو صحیح خوبی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سند حواز ہے اور اس لحاظ سے اس کا افعال پر سب سے زیادہ حق ہے اب اگر سعادت کو اس مقصد کے مراد قرار دیا گیا جو سب سے پہلے نظر آتا ہے تو سعادت صحیح مقصد نہ ہوگی کیونکہ صحیح مقصد تو ان نتائج کا نام ہے جس سے افعال کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے لیکن اگر ان نتائج اور سعادت کو ایک نئے تسلیم کیا گیا تو پہلے مقصد کا کوئی اور نام تجویز کرنا پڑے گا اس لئے کہ جب سعادت ہی تمام خواہشوں اور کوششوں کا فطری مقصد ہے تو یہ کہنا لغو ہے کہ اخلاق کے نقطہ نظر سے اس سعادت کو خواہش اور کوشش کا مقصد ہونا چاہئے۔ اگر دنیا کی تمام چیزیں زمین پر گرتی ہیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اخلاق کے نقطہ نظر سے ہر چیز کو زمین پر گرنا چاہئے اگر ہمارے تمام افعال کا محرک لذت یا اطمینان ہے تو اس دائرہ سے محض اس لئے کہ اس کے دائرہ میں تمام افعال شامل ہیں یہی بدی معلوم نہیں ہو سکتی علیٰ ہذا اگر ہمارے افعال کا مطمحہ فطری اس سعادت کو ہونا چاہئے جس کے لئے نتائج پر غور و فکر کی ضرورت ہے تو پھر اس نئے کو سعادت کہنا غلط ہے جسکی وجہ سے ہم آنکھیں بند کر کے بے سوچے سمجھے کام کرتے ہیں۔

غرض اگر سعادت ہی کا نام اخلاقی خوبی ہے تو یہ سعادت کی وہ قسم ہونا چاہئے جو نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد پسند کی جاتی ہے۔ آئندہ ہماری بحث پر تنقید کا حاصل یہ ہو گا کہ اگر سعادت کو صرف ان لذتوں کا مجموعہ قرار دیا گیا جو لمحاظ کیفیت یکساں لیکن لمحاظ کمیت مختلف ہیں تو مذکورہ بالا فرق قائم نہ رہ سکیگا ہیتم کے ایک قدیم نقاد (میتزلٹ) کے بقول لذت کے لذت ہونے کا دار و مدار خود اس کی فراست پر ہے۔

خوبی کو خوبی غور و فکر کرنے کے بعد تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہی تسلی کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لیے (اخلاقی حیثیت سے) ہر لذت خوبی نہیں ہو سکتی اور نہ ہر لذت غور و فکر کی تحمل ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی ثابت کر سکتے کہ سعادت کو صرف چند لذتوں کا مجموعہ قرار دینے کی وجہ میلان طبع اور نتائج افعال کی تفریق ہے۔ اگر نتیجہ غلطی سے نتائج افعال اور میلان طبع کو دو جدا گانہ چیزیں نہ سمجھنا تو وہ سعادت کو محض مجموعہ لذات کا مراد نہ قرار دیتا۔ نتائج افعال اور میلان طبع کے باہمی تعلق پر گزشتہ باب میں بحث کی جا چکی ہے اگر اس بحث کو پیش نظر رکھ لے نتیجہ کی اس غلطی کی اصلاح کر لی جائے تو یہ صاف نظر آئے کہ سعادت درحقیقت فاعل کے مقاصد و قوی کی تسخیر اور سرانجام دہی کا نام ہے۔ مذکورہ بالا بحث کے ذہن نشین کرنے کے بعد ہم فرضی و غیر اطمینان بخش سعادت اور حقیقی و اصلی خوبی میں بلا تکلف امتیاز کر سکتے ہیں۔ فرضی سعادت ایسے میلان کے اظہار میں پائی جاتی ہے جو سطحی اور کم و بیش منفرد ہوتا ہے حقیقی خوبی اس استعداد کے کافی استعمال کا نام ہے جو بنیادی ہے اور جس کا دوسری استعدادوں سے پورا پورا تعلق ہے۔ ہمارے گزشتہ بیان سے مندرجہ ذیل مباحث پیدا ہوتے ہیں جن پر ہم سب سے پہلے غور کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) سعادت اور خواہش کا نظری مقصد۔

(۲) سعادت اور اطلاق کا معیار۔

ف (۱)

خواہش کا مطلوب

خواہش اور نظریہ لذت | افادیت کی جو شکل لذت کو مطلوب خواہش قرار دیتی ہے اس کا نام لذتیت ہے۔ اس لذتیت کو کبھی نفسیاتی

لذتیت بھی کہتے ہیں تاکہ اس میں اور اخلاقیاتی لذتیت میں امتیاز ہو جائے جس کی رو سے لذت ہی معیار اخلاق ہے نفسیاتی لذتیت کے بنیادی معادلہ کو گرتن نے مقدمہ اخلاقیات صفحہ ۱۶۸ خوب بیان کیا ہے۔ اس کے نزدیک اس نظریہ میں اصولی غلطی یہ ہوئی کہ تشفی خواہش کی توقع سے خود خواہش کے پیدا ہونے کا امکان تسلیم کر لیا گیا اگر خواہش موجود ہے تو ہر ایسی شے کا تصور لذت انگیز ہوگا جس سے تشفی خواہش ممکن ہو لیکن لذتیت نے یہ خیال نہ کیا کہ تشفی بخش شے کے اپنی تشفی بخشی کی وجہ سے لذت انگیز ہونے میں اور خیال لذت کے محرک خواہش ہونے میں اصولی فرق ہے۔ جب کسی فاقہ زدہ کو کھانے کا خیال آتا ہے تو اس کے ساتھ یہ خیال بھی آتا ہے کہ اس سے خواہش پوری ہو سکتی ہے اس لئے خود خیال میں مرغوبیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے جس سے بھوک کا احساس اور قومی ہو جاتا ہے۔ یہی کیفیت اس وقت ہوتی ہے جب خیل کو دولت یا فیاض کو صدقہ و خیرات کا خیال آتا ہے ایسے موقع پر لذت بخش عنصر کا وجود لذت کے علاوہ کسی اور شے کے خیال پر منحصر ہوتا ہے مثلاً گزشتہ مثالوں میں کھانا دولت یا صدقہ و خیرات غرض پہلے ایک چیز کا خیال آتا ہے اس کے بعد یہی خیال لذت پیدا کرتا ہے کیونکہ اسی شے سے خواہش کے پورے ہونے کی امید ہوتی ہے۔

لذت اور تشفی خواہش کا اس بناء پر لذت تو خواہش کا مطلوب نہیں لیکن جو شے خواہش کا مطلوب ہوگی اس کا خیال بھی لذت بخش ہوگا، کیونکہ اسی کی شکل میں خواہش کا حسب و نحوہ

خیال۔

پیر انجام ہوگا البتہ جو لذت اس وقت محسوس ہوگی وہ موجودہ لذت ہوگی یعنی ایسی لذت ہوگی جو تشفی خواہش کے خیال کے ساتھ رہتی ہے۔ اس لذت کی وجہ سے خواہش میں بحالت موجودہ اس لئے اضافہ ہو جاتا ہے کہ انسان کو تشفی کا ناگوار تجربہ ہو چکتا ہے۔

لذت و لذتہ الی خواہش بعض جبلتوں کا تعلق علم انبیات سے ہے اس قسم کی

جہلیس خواہش لہلاتی ہیں خواہشوں کا مقصد حصول لذت نہیں بلکہ بقا و حیات ہے۔ حیات خواہ نوع کی ہو یا افراد کی۔ جب کوئی خواہش اچھی طرح پوری ہو جاتی ہے تو لذت پیدا ہوتی ہے یہ علم الحیات کا ایک غیر مشتبہ مسئلہ ہے اب اگر صاحب خواہش میں یادداشت اور توقع کی صلاحیت نہ ہو تو اس سے طریقہ نل میں پیچیدگی تو پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی نوعیت نہیں بدلتی مثلاً جب اسے بھوک لگتی ہے تو یہ امید ہوتی ہے کہ کھانا مل جائے گا جس سے بھوک رفع ہو جائے گی اس سے خود کھانے کے خیال میں لطف آنے لگتا ہے یوں خواہشات کی تشفی کی طرف اس تشفی کی توقع بھی لذت بخش ہو جاتی ہے مگر اب بھی خواہش کا مطلوب لذت کے علاوہ کوئی اور ہے مثلاً مذکورہ بالا مثال میں غذا اگر معدہ کی حالت اچھی ہے تو بھوک کے لگنے کے لئے زرخشتہ لذت کے یاد کرنے کی ضرورت نہیں اس وقت یہ خیال بھی نہیں آتا کہ پہلے کھانا ملا تھا اور اس میں لطف آیا تھا اگر زرخشتہ لطف ابھی کو یاد کرنا پڑے تو جس کے جذبے کمزور ہاں نہیں ہوتے ہیں۔ یہ کسی خواہش کے پورے ہونے میں جب زیادہ دشواریاں پیش آتی ہیں تو لطف تشفی کی توقع سے جوش و سرگرمی اور بڑھ جاتی ہے۔ یوں تشفی کی توقع افعال کی موثر رہنمائی میں یا سنا بلکہ حصہ لیتی ہے لیکن اس کے باوجود لذت کا مرتبہ خواہش اور مطلوب خواہش کے بعد ہے۔

لذت اور آسانی خواہش | یہ پہلو اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اس وقت نظر آتا ہے جب ہم اعلیٰ خواہشوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

اعلیٰ خواہشوں سے مراد وہ خواہشیں ہیں جن کا نمایاں طور پر انسانی مسائل سے تعلق ہوتا ہے اعلیٰ خواہشیں ابتدائی جہلیس یا مٹھری خواہشیں نہیں بلکہ ایسی عادتیں یا طبیعت کے ایسے میلان ہیں جو انسانی اکتساب کا نتیجہ ہیں۔ نیا نر اس لئے داود و بشر کرتا ہے تاکہ دوسروں کی ضرورت پوری ہو اسے رفع حاجت میں لطف آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی سیر

میں سخاوت کا عنصر موجود ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اسے داود و دوش سے رغبت کے بدلے نفرت ہوتی بلکہ اگر کبھی کچھ دیتا بھی تو کسی اور صفت سے دیتا۔ علیٰ ہذا جو لوگ معاملات میں صفائی، قانون کی پابندی یا وطن سے محبت رکھتے ہیں ان میں انہیں ایسی چیزوں کا خیال آتا ہے جن سے ان کی آرزو پوری ہو سکتی ہے، چونکہ ان چیزوں سے شفقی خواہش کی امید ہوتی ہے اسلئے خود یہ چیزیں نہ تانگہ معلوم ہوتی ہیں۔ کسی محب وطن کو جب وطن کے لئے جان دینے کا خیال آتا ہے تو اس کے چہرہ پر شاشت آ جاتی ہے، کیوں؟ اسلئے کہ وہ سمجھتا ہے میرے جان دینے سے میرے وطن کو فائدہ ہوگا۔ اب اگر یہ فرض کیا گیا کہ اس کی وطن پرستی کا مطلوب خود یہ لذت ہے تو علت معلول کی فطری ترتیب قائم نہ رہے گی۔

سعادت اور خواہش | اس لئے لوگ کہنا چاہتے ہیں کہ سعادت یا مسرت کا خواہشمند ہر شخص ہے، لیکن اس سعادت کا دار و مدار لذت کے ایسے گزشتہ تجربات پر نہیں جو یاد آئے خواہش کو برا نکھتے اور توجہ کو ہمہ تن اپنی جانب منقطع کر لیتے ہوں جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص سعادت کا خواہشمند ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ خواہش اس نقص یا کمی کے احساس کا نام ہے جو انسان کو اپنی لذت میں نظر آتی ہے یہ کمی جب پوری ہو جاتی ہے تو اس سے سعادت حاصل ہوتی ہے، اس لحاظ سے سعادت کا دار و مدار خواہش کی نوعیت پر ہے اور خواہش کی نوعیت کا دار و مدار سیرت کی نوعیت پر۔ صاحب خواہش اگر دیانت دار ہے تو اس کے نزدیک دیانت دارانہ افعال کی انجام دہی مثلاً بارِ قرض سے سبکدوشی یا کسی دوسری سے عہدہ برائی کا نام سعادت ہوگا، لیکن اگر آوارہ نش ہے تو وہ غاندانی جائداد کو اس کے عیش و عشرت کی داد دینے کو سعادت سمجھتا اسی لئے ہر شخص کے مطلوب خواہش یا دنیا و سعادت سے اسکی سیرت کا اندازہ ہوتا ہے، اب اگر سعادت سے شفقی خواہش کی توقع مبرا ہوگئی تو خود سعادت میں کوئی ایسا قطعی اور غیر مبہم وصف نہ ہوگا جو ظانی

حسن و قبح کا معیار تسلیم کیا جاسکے کیونکہ اس صورت میں سعادت کے حسن و قبح کا سرچشمہ مطلوب خواہش کا حسن و قبح ہوگا۔ تشفی خواہش کی توقع سے جولہ حاصل ہوتی ہے خود یہ لذت مطلوب خواہش نہیں ہو سکتی کیونکہ صاحب خواہش کو اس شے کی طلب ہوتی ہے جو بالفعل اسے حاصل نہیں البتہ یہ لذت اس امر کی علامت ہے کہ مطلوب خواہش (مثلاً تندرستی، نفس پرستی، جزر سی یا اسراف) اور صاحب خواہش کی سیرت میں ہم رنگی موجود ہے۔ اس لذت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پیش نظر مقصد میں تحریک عمل کی قوت اور اثر آفرینی کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مقصد کس حد تک خیال محض کے بدلے محرک فعل ہے (دیکھو صفحہ ۲۵۲) مگر یا اس ہمہ اس محرک کی اخلاقی حیثیت کا انحصار پیش نظر مقصد کی نوعیت پر ہے۔

موجودہ اور آئندہ لذت | جب کوئی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے دو طرح کی لذت حاصل ہوتی ہے ان میں سے ایک تشفی خواہش کی توقع اور دوسری خود تشفی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہے پہلی لذت بالفعل اور دوسری آئندہ حاصل ہوتی ہے۔ ان دونوں لذتوں میں غلط بحث کی وجہ سے اب تک یہ خیال قائم ہے کہ لذت بذات خود مطلوب خواہش ہے۔ واقعہ صرف اس قدر ہے کہ مطلوب خواہش کا تصور بھی لذت انگیز ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی غلط تعبیر کجالی ہے چنانچہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ صاحب خواہش کو ایک غیر موجود لذت کی طلب ہوتی ہے۔ اس غلط بحث کی ایک عمدہ مثال اقتباس ذیل میں نظر آتی ہے:-

”صوفی سعادت کا شوق یہودا اسکا ریوٹ اور اس کے آقا کا محل عمل بن سکا ہے اسٹامپاٹس کے لاٹ پر ٹائپو رائٹس کا پیری میں ایمپس کے اپنے حجرہ میں اور نلسن کے میدان جنگ میں طرز عمل کی تشریح ہو سکتی ہے یہ اولیاء، شہداء، صوفیاء، زیاد، بزدل، جزور، مسرف، عورت، مرد، بچے، بوڑھے سب کے لئے یکساں اچھا ہے۔ علم الاخلاق صفحہ ۴۴

مستند سلی اسٹیفن) یہ بیان اس حیثیت سے تو صحیح ہے کہ ہر شخص اپنی اپنی سرت اور اپنے اپنے علی العموم پیش نظر مقصد کے لحاظ سے مختلف چیزوں کو اچھا سمجھتا ہے۔ اسے انہیں چیزوں میں لطف آتا ہے جن کی اسے آرزو ہوتی ہے اسی لئے جن چیزوں کے حصول یا توقع حصول میں انسان کو لطف آتا ہے ان سے اسکی سیرت کی نوعیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مقاصد و سعادت | لیکن مذکورہ بالا بیان میں 'شوق سعادت' کے الفاظ مغالطہ انگیز ہیں۔ ان الفاظ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ

دنیا میں کوئی خاص شے ہے جو سعادت کا مصداق ہے اسی شے کی ہر شخص کو تلاش ہے۔ اولیاء، صوفیاء، ہادد، بزدل سب کا مطلق نظر یہی ہے کہ گرانسوس یہ ہے کہ یہ لوگ اس شے سے ناواقف ہیں۔ واقعی جس حد تک یہ خیال صحیح ہے کہ حقیقی تشفی اور حقیقی ذات کے تحقق کیلئے بعض ایسے شرائط کی تکمیل ضروری ہے جن کا تعلق ذات فاعل سے ہے اس حد تک یہ خیال بھی صحیح ہے کہ سعادت کا مصداق سب کے نقطہ نظر سے ایک ہی شے ہے اور یہی شے سب کا آخری مقصد ہے مگر یہ خیال سعادت کے صرف اس معیار کے متعلق صحیح ہے جسکی بنا پر سعادت کے کسی خاص تصور کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے ورنہ خود تصور سعادت کے لحاظ سے یہ خیال غلط ہے اس لئے یہ کہنا کہ ہر شخص بحالت شعور دیدہ و دانستہ ایک ہی قسم کی سعادت کا چویا ہوتا ہے اصل واقعہ کی غلط تعبیر کرنا ہے۔ اگر سعادت کو معیار کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ شرائط کی حقیقی تکمیل کا نام ہے جو ذات کے نشوونما کے لئے ضروری ہیں اس لحاظ سے ہر شخص کو سعادت کا آرزو مند ہونا چاہئے اور یہی ہونا ہے چنانچہ ہر شخص جس حد تک اپنی ذات اور اپنی تشفی کے شرائط کو سمجھتا ہے اس حد تک سعادت کا آرزو مند ہوتا ہے مگر فطری اور نفسیاتی مقصد کی حیثیت سے سعادت کا مفہوم بالکل جداگانہ ہے اس نقطہ نظر سے سعادت کا اخلاق اس شے پر ہوتا ہے جس میں کسی خاص وقت پر

انسان کو اپنی سب سے بڑی عادت اور سب سے مقدم خواہشات کی وجہ سے لطف آنا ہے اسی لئے تقریباً ہر شخص چاہے کہ لذتیں بھی محسوس کرتے ہیں کہ سعادت کو کروا کر کاویہ وہ واسطہ مقصد قرار دینا قابل اعتراض ہے اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جو شے خواہش کا مطلوب ہے وہ مطلوب بالذات نہیں بلکہ لذت نفس کا ذریعہ حصول ہے حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مقاصد جس حد تک استعداد و قصد کے مطابق ہیں اس حد تک حین سعادت ہیں مگر یہ کہنا کہ ہر شخص سعادت کا شائق ہے اس کیفیت سے صحیح ہے کہ ہر شخص برائے خواہش ایسی چیزوں سے دلچسپی رکھتا ہے جن سے اس کی خواہش پوری ہو سکتی ہے خواہ یہ چیزیں ابھی ہوں یا بڑی نیکیں اگر سعادت سے ان حالات کے علاوہ کوئی اور شے مراد ہے جن میں فاعل کے ذہنی رد و کار کا رگڑ ہوتے ہیں تو یہ قول صحیح نہیں یا اگر سعادت سے مراد حقیقی سعادت ہے تو اس صورت میں ہر شخص کو سعادت کا شائق قرار دینا غلط ہے۔

بیمار کی ضرورت اس بنا پر سیرت کی جتنی قسمیں ہوں گی اتنی ہی اس شے کی جتنی قسمیں ہوں گی جو باعث شفا اور مصداق خوبی ہوگی انسان کی توفیق کے پورے ہونے کے بعد وہ حالت نہیں ہوتی جس کی تکمیل توقع سے قبل امید ہوتی ہے بعض توقعات امید کی حالت میں آپ جیات لیکن پورے ہونے کے بعد یہ اب معلوم ہوتی ہیں اسی لئے بعض مقاصد ناقابل توجہ یعنی غیر حقیقی یا غیر صحیح سمجھے جاتے ہیں کیونکہ اس قسم کے مقاصد کو بحالت امید و جب سعادت معلوم ہوتے ہیں لیکن غور و خوض کے بعد ان کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے اس بنا پر ایسی سعادت یا خوبی کی ضرورت ہے جو معیار کا کام دے جس کی مدد سے فاعل اپنی خواہشات و مقاصد کا انضباط کر سکے جس کی بدولت موجودہ اور مستقبل خوبی دونوں ایک ہی شے میں جمع ہو جائیں جس کے پیش نظر رکھنے کے بعد توقع اور غور و خوض دونوں حالتوں میں ایک ہی شے اچھی ثابت ہو۔

سعادت پر اب تک ہم نے اس نظر سے غور کیا تھا کہ وہ میں خوبی ہے لیکن
آئندہ ہم سعادت پر اس نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا معین خوبی ہونا
بجائے 'سادہ لفظوں میں یوں سمجھئے کہ ہم آئندہ سعادت پر نتیجہ کے بدلے
معیار کی حیثیت سے بحث کرنا چاہتے ہیں اس دوسری بحث کو بھی پہلی
بحث کی طرح ہم افادہ نیین کے نقطہ نظر سے شروع کرتے ہیں۔

(۱۲)

معیار کی حیثیت سے سعادت کا مفہوم

افادہ نیین کا طریقہ عمل | لذتیت کی رو سے انسانی افعال کا مقصد لذت ہے کیونکہ
یہی خواہش کا مطلوب ہے۔ افادہ نیت یا عالمگیر لذتیت
کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت کا معیار ان تمام اشتخا اس کی لذت سے
جن پر ان افعال کا اثر پڑ سکتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ ہمیشہ افعال
کی اخلاقی قدر و قیمت کا اندازہ اسی اصول پر کیا جاتا ہے لذت کے علاوہ
اور بہت سی چیزیں ہیں (مثلاً ہمدردی، انصاف، رحم و رواج، تلون طبع)
جن کی بنا پر لوگ بشر نظر افعال کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ
کرتے ہیں لیکن اخلاق کی نظر میں اگر کوئی صحیح معیار ہے تو وہ فائدہ ہے
اس معیار سے کام لینے کا ہتھم بنے یہ طریقہ تجویز کیا ہے ہر فعل پر اس کے
محتمل الوقوع نتائج کے لحاظ سے غور کیا جائے اور غور کرتے وقت امور
ذیل پر نظر رکھی جائے۔ (۱) اس فعل کے پیدا کردہ لذت و الم کی شدت
(۲) ان دونوں کی مدت بقا (۳) ان کا یقین اور عدم یقین (۴) ان کا
قرب و بعد (۵) ان کی خیر بخشی یعنی ایک لذت سے دوسری لذت
اور ایک الم سے دوسری الم کا پیدا ہونا (۶) اچھی یا کینری یعنی لذت
کا الم اور الم کا لذت کی آمیزش سے پاک ہونا یا ایک کا دوسرے کی

پیدا ہونا اور انکا اندازہ اثر یعنی ان اشخاص کی تعداد جن کی سعادت پر اثر پڑے گا اور جن کی لذت و الم پر غور کرتے وقت مذکورہ بالا امور میں سے پہلے اچھی چیزوں کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اس اصول پر غور کریں گے بعد تمام لذتوں کو جمع کی مد میں درج کیا جائے اور الموں کو خرچ کی مد میں اس کے بعد حساب لگا کے باقی نکالی جائے باقی میں بقدر لذت ہوگی وہی اس فعل کا بحیثیت مجموعی اچھا میلان ہوگا۔

اس طریقہ عمل کا نقص اس طریقہ عمل کی تائید میں منتہم جو دلائل پیش کرتا ہے ان کا دار مدار اس خیال پر ہے کہ مقاصد پر عمل پیرا ہونے

بعد جو لذت یا الم پیدا ہوگا اس کا پہلے سے علم اور صحیح اندازہ ہو سکتا ہے ہم اپنی تنقید میں یہ دکھائیں گے کہ ان دلائل میں وہی مغالطہ موجود ہے جس پر ذرا پہلے بحث کی جا چکی ہے اس کے علاوہ اگر منتہم کا استدلال صحیح تسلیم کر لیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اس کا ماحصل یہ ہے کہ موجودہ میلان طبع یا مقصد کے متناسب اندازہ آئندہ لذت و الم کے باہم تناسب سے کرنا چاہئے۔ مگر آئندہ لذت و الم کی مقدار یا ان کے اثر و شدت کے تناسب کا اندازہ صرف فاعل کے موجودہ میلانات یا اس کے اغراض اور دلچسپیوں سے ہو سکتا ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں

یوں سمجھئے کہ (۱) آئندہ لذت و الم کی مقدار و شدت وغیرہ کے تناسب کا اندازہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ فاعل کے موجودہ میلان طبع کو لذت و الم نہیں بلکہ بعض متوقع نتائج کس حد تک مغرب میں (۲) لیکن اس اندازہ کی صحت کا اس وقت یقین ہو سکیگا جب یہ امر یقیناً معلوم ہو کہ اس فیصلہ مرغوبیت کی بنیاد بجا کر دار ہے۔ لذت و الم اور اندازہ منتہم کے نزدیک ہر لذت ایک مستقل شے ہے یہ دوسری لذتوں سے کیفیت میں متفق لیکن کمیت

شدت اور مدت بقا میں مختلف ہوتی ہے اگر اس خیال کو بحسنہ قائم رکھا جائے تو پھر منتہم کی پیش کردہ تجویز ناممکن العمل

ہو گی اس کہنے کے کیا معنی ہیں کہ خارجی اور آئندہ واقعہ کی حیثیت سے ایک لذت دوسری لذت کے مثل ہے یہ خیال کہ ممکن ہے کوئی ایسا الم پیدا ہو جو لذت کے یا نکل برابر ہو اور اس لذت کو بالکل معدوم کر دے کیا عملی حیثیت سے نتیجہ نیک ہو سکتا ہے؟ فرض کیجئے ایک شخص کوئی نیک کام کرے جس کی وجہ سے اس کے دانت میں دیر تک رہ رہ کے درد اٹھتا رہے تو یہ بتائیے کہ نیک کام کی لذت اور دانت کے درد ان دونوں کے تناسب مقدار کا کتنا اندازہ کیا جاسکتا ہے؟ اگر یہ ممکن بھی ہو تو تناسب مقدار کو اخلاقی حیثیت سے کیا سروکار ہو گا؟ اگر وطن کے لئے جنگ میں شرکت کا ارادہ پورا کیا گیا تو اس میں لذت کی کتنی مقدار حاصل ہوگی؟ اگر اہل و عیال کے ساتھ قیام اور حکومت سے نفع بخش کام لینے کا ارادہ پورا کیا گیا ہو تو اس میں لذت کی کتنی مقدار ہوگی؟ ان دونوں میں الم کی جتنی مقدار ہوگی وہ کبیت دریافت کی جاسکتی؟ اس لذت اور اس الم کا تناسب مقدار کیسے معلوم ہو سکتا گا؟ ان سوالات کا ہی جواب دیا جاسکتا ہے کہ جس کے دل میں وطن کی محبت ہوگی اس کے پیش نظر ایک طرح کے نتائج ہونگے۔ جو بڑے دل یا زریں پرست ہو گا اسے دوسری طرح کے نتائج نظر آئینگے اور ہر ایک جداگانہ اصول پر نتائج افعال کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کرے گا۔

بہت نتائج کی موجودہ | جب ہم اس صورت واقعہ کی تحلیل کرتے ہیں جو ہمیں ہم رنگی اور عیاں ہمیت | ممکن الحصول تشفیوں میں موازنہ کرتے وقت پیش آتی ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ ہمارے طریقہ عمل کی واقعی بنیاد نتیجہ کی مجوزہ بنیاد سے بالکل مختلف ہے ہم افعال کے ان نتائج کا موازنہ نہیں کرتے جو لذت یا الم کی مقدار کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ہم ان نتائج کا باہم موازنہ کرتے ہیں جو خود فی الخارج ہوتے ہیں مثلاً وہ تغیرات جو خود فاعل کے اندر یا دوسروں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موازنہ کے اثنا میں ہماری رغبت یا نفرت ایک متعین شکل اختیار اور قوت

حاصل کر لیتی ہے اب ہمیں ایک نتیجہ کے بہ نسبت دوسرے نتیجہ کا خیال اپنی موجودہ سیرت کے لئے زیادہ موزوں و مناسب معلوم ہونے لگتا ہے۔ پناہ ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ فلاں نتیجہ زیادہ تشفی بخش یا زیادہ لذت انگیز ہے مگر اس کے گرد تمن سے انتقام لینے کے خیال سے دل کو جو تھپی حاصل ہو وہ اس تکلیف سے کم ہو جو راہ انتقام میں خطرہ کے پیش آنے یا نقصان کے پہنچنے کے خیال سے پیدا ہو۔ اس صورت میں انتقام کی لذت حقو کی لذت سے بیشتر، قوی تر اور دیر پا تر ہوگی لیکن اگر خود انتقام دونوں حالتوں میں تشفی کی مقدار یکساں ہوئی تو ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب نہ ہو سکیگا مگر اس عدم انتخاب کی یہ وجہ ہوگی کہ فاعل کو دو ایسی ممکنہ محسوس چیزیں (لذت و الم) پہلو بہ پہلو نظر آتی ہیں جن کی مقدار بجا خود متعین تھی اور جن کا اس کی خواہشات، عادات اور تجاویز زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا ہم کہنے کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ چند تشفیاں ایک یکجہ جمع کی گئیں تو انکی میزان بڑھ گئی یا ایک عدم تشفی مہا کی گئی تو میزان گھٹ گئی۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں آئندہ متوقع لذت و الم میں جمع یا تفریق کا مل جاری ہو سکتا ہے کیا اس فقرہ کے کوئی ایسی معنی ہو سکتے ہیں جو قرین عقل ہوں؟ ایسے موقع پر ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ پہلے ایک نتیجہ کی توقع ہوئی، اس سے لذت پیدا ہوئی، اس کے بعد دوسرے نتیجہ کی توقع ہوئی تو اس سے پہلے نتیجہ کی لذت توقع میں ترقی ہوئی یا اس کے برعکس پہلے نتیجہ کی توقع سے لذت پیدا ہوئی لیکن دوسرے نتیجہ کی توقع سے اس لذت میں ترقی کے بجائے تنزل ہوا۔ مثلاً انتقام لینے کا خیال آتا تو دل کو تسلی ہوئی (اور اس لئے دل نے لذت انتقام کی پوری قدر کی) مگر اس کے ساتھ ہی یہ یاد آگیا کہ یہ فعل ذلیل ہے یا اگر فلاں شخص کو اس کا علم ہو گیا تو خود ہم کو کیسا صدمہ ہوگا۔

اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ افعال کی علی قدر قیمت کی تعیین اس تسلی یا تکلیف کی بدولت ہوتی ہے جو متوقع

نیک سیرتی اور
سیار اخلاق

نتائج کے خیال سے پیدا ہوتی ہے یہ تسلی یا تکلیف نتائج افعال اور سیرت فاعل میں تطابق یا عدم تطابق کا نتیجہ ہے۔ اس صورت میں معیار تعین موجودہ تسلی یا تکلیف ہوگی یہ امر اس خیال کے بالکل برعکس ہے جسکی رو سے آئندہ لذت و الم معیار تعین ہیں۔ لیکن موجودہ تسلی یا تکلیف کو معیار تعین تسلیم کرنے کے بعد بھی افعال کے لئے کوئی معیار اخلاق نہیں ملتا۔ کیونکہ اس اصول کا تعلق صرف صحیح مقاصد سے نہیں۔ پرہیزگار و گناہگار، نیک و فاجر سب اسی اصول پر کار بند ہوتے ہیں ہر شخص کی حالت کے لحاظ سے اس کے دل پر کسی نہ کسی نتیجہ کے خیال کا اثر پڑتا ہے۔ قاتل اس لئے قتل پر آمادہ ہوتا ہے کہ اس کے دل میں قتل کا خیال بسا ہوتا ہے، اس کو یہ خیال پسند آتا ہے، وہ اس خیال سے مانوس ہو چلتا ہے۔ پہلے تمام ضروری متوقع نتائج کے اندازہ کرنے اور اس کے بعد برہنہ کو انہی کی حیثیت کے لحاظ سے پسند یا پسند کرنے کا یقین اسی وقت ہو سکتا ہے جب فاعل کی سیرت اچھی ہو۔ اہل یونان کے نزدیک اخلاقی تعلیم کا مقصد ہی یہ ہے کہ اچھے نتائج کے خیال سے لطف آئے اور برے نتائج کے سوچنے سے تکلیف ہو اور اسلو کا قول ہے کہ ”اچھے مقصود حقیقی کے خواہاں ہونے میں برے برے کے طالب ہو سکتے ہیں بعینہ جس طرح تندرست کو وہی چیز پسند آتی ہے جو صحت بخش ہوتی ہے لیکن بیمار کو ہر چیز صحت بخش نظر آ سکتی ہے کیونکہ اچھے ہی صحیح فیصلہ کر سکتے ہیں“ (اخلاقیات کتاب سوم ص ۴۴) وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ”لذت کے متعلق اچھوں میں صحیح رائے قائم کرنے کی ادبیروں میں غلط رائے قائم کر نیکی صلاحیت ہے“ (کتاب دوم ص ۴۷) اسی کا یہ بھی قول ہے کہ ”اچھائی اچھوں ہی کو اچھائی کی حیثیت سے نظر آتی ہے کیونکہ برائی نہیں پہکا کے اصول عمل کے متعلق غلطی میں مبتلا کر دیتی ہے“

کیفیت لذت اور	اگرچہ افادیت کا قائل ہے لیکن (۱) کیفیت لذت کے
معیار اخلاق	بجائے کیفیت لذت کو معیار اخلاق تسلیم کرنا ہے

اور (۲) اس لذت کے اختلاف مراتب کو سیرت قائل کے اختلاف کا نتیجہ قرار دیتا ہے اس لئے اسے بھی معتد بہ مدت تک وہی نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے چنانچہ یہ کہتا ہے کہ

”اصول افادیت کے باوجود یہ امر تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ بعض لذتیں اوروں سے زیادہ مرغوب و قابل قدر ہوتی ہیں انسان میں بعض ایسی قوتیں ودیعت کی گئی ہیں جن کا مرتبہ حیوانی خواہشات سے بلند ہے جب وہ ان قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے تو پھر کسی ایسی شے کو ذریعہ سعادت نہیں سمجھتا جن سے ان قوت کی تشفی نہ ہوتی ہو“

اس بنا پر کسی قوت یا استعداد کا مرتبہ جس قدر زیادہ بلند ہوگا اسی قدر اس کے استعمال یا تکمیل کا لطف بلحاظ کمیت زیادہ ہوگا مگر یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں قوت کا مرتبہ زیادہ بلند اور اس لئے اس کے استعمال کا لطف زیادہ قابل قدر ہے یا ان لوگوں کے تجربہ سے جنہیں زیر بحث قوتی کے استعمال کا موقع ملا ہے۔

”شاید ہی کوئی شخص حیوانی خواہشات کی پوری تشفی کے وعدہ پر جانور بننے کے لئے تیار ہو کوئی ہمیدہ ذمی علم صاحب ضمیر یا احساس شخص احمق جاہل خود غرض ودنی الطبع بننے کے لئے تیار نہ ہوگا خواہ اسے یہ یقین دلا دیا جائے کہ احمق جاہل یا دنی الطبع اپنی حالت میں اس سے زیادہ خوش ہیں۔“ اس امر میں ذرا بحث کی گنجائش نہیں کہ جسکے قوائے استنداذ ادنیٰ ہوں گے اسے تشفی کامل حاصل کرنے کا سب سے زیادہ موقع ہوگا لیکن جسکے قوائے استنداذ اعلیٰ ہوں گے اسے ہمیشہ یہ محسوس ہوگا کہ مجھے عالم کی موجودہ ساخت کے لحاظ سے صرف ناقص تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔۔۔۔۔ مطمئن گدھے سے غیر مطمئن انسان یا مطمئن بیوقوف سے غیر مطمئن سقراط ہونا بہتر ہے۔ اگر گدھے یا بیوقوف کی رائے انسان یا سقراط کی رائے سے مختلف ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ گدھا یا بیوقوف صرف اپنی حالت سے واقف ہے اور انسان یا سقراط

اپنی اور اپنے حریف مقابل دونوں کی حالت بانٹتا ہے۔
 خلاصہ یہ کہ (۱) جب نفس کے خواہے خواہیں مقصد یا کوشش
 کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں تو انہی قوی کی تشفی یا توقع تشفی میں سعادت
 پائی جاتی ہے (۲) حقیقی سعادت وہ ہے جو نفس کے اعلیٰ قوی کی تشفی
 میں پائی جاتی ہے (۳) عالم حقائق میں سعادت و شقاوت کا فیصلہ وہی
 شخص کرتا ہے جو نیک کردار ہے جس میں نفس کے اعلیٰ قوی اپنا اپنا کام
 کر رہے ہیں۔

(۳)

سعادت کا مائع خمیر

اس بناء پر سعادت موجود فی الخارج حالات اور خواہش یا مقصد
 میں متحقق یا متوقع تطابق کا نام ہو گا سعادت کے اس مفہوم کا مقابلہ اس
 خیال سے کیا جاسکتا ہے جس کی رو سے سعادت احساس کے منفرد
 حالات کے مجموعہ کا نام ہے۔

موجود فی الخارج | ان دونوں صورتوں میں سے ایک میں مرغوب حاصل
 حالات اور لذت کا شمار مادی موجودات میں ہے۔ اس کا علیحدہ وجود
 ممکن ہے وہ افعال کے موجود فی الخارج نتائج سے
 الگ کیا جاسکتا ہے، لذت اور باعث لذت دو جدا جدا چیزیں ہیں یا یوں
 کہئے کہ باعث لذت دو مستقل اجزاء مرکب ہے۔ ایک لذت جو
 احساس کا نام ہے دوسرا رفیق لذت جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے
 ان دونوں میں سے صرف لذت اور وہ بھی رفیق لذت سے علیحدگی
 کے بعد کردار کا حقیقی مقصد ہے، ہا رفیق لذت تو وہ حصول لذت کا
 خارجی وسیلہ ہے۔ لذت اندہ یہ نفس و سرود قدرتی مناظر یہ چیزیں اس کے
 اچھی ہیں کہ ان کے ساتھ لذت بخش احساس پایا جاتا ہے ورنہ بجائے
 خود ان میں کوئی خوبی نہیں، لیکن دوسرے نقطہ نظر سے لذت کا مستقل

وجود نہیں یہ لذت بخش چیز ہی کا دو سر نام ہے۔ اس سے وہ موافقت یا مطابقت مراد ہوتی ہے جو فاعل کی استعداد اور موجود فی الخارج واقعہ میں پائی جاتی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک موجود فی الخارج شے کی فاعل کی عملی سرگرمی کے ساتھ مجتمع اس کے لئے سوزوں اور اس سے متاثر ہوتے وقت کیا حالت ہوتی ہے غذا مرغوب ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ غذا سے ایک انسانی فرض انجام پاتا ہے، گانا لذت بخش ہے کیوں؟ اس لئے کہ توازن اصوات کے متعلق نفس انسانی کے ایک مطالبہ ایک استعداد کی تکمیل ہوتی ہے۔ قدرتی منظر اس واسطے دلکش معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے مس بصر کے امکانات قوت سے فعل میں آتے ہیں۔

لذت اور اختلاف کیفیت | جب سعادت کو اساسی حالات کا مجموعہ قرار دیا جاتا ہے تو یہ امر پیش نظر رہتا ہے کہ یہ حالات کیفیت میں متحد لیکن کمیت میں مختلف ہوتے ہیں کمیت کا یہ اختلاف ذات لذت کا نتیجہ نہیں اس کا سبب ان چیزوں کا اختلاف ہے جن کے ساتھ لذت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے جب یہ لذت بذات خود مقصود ہوتی ہے تو یہ اختلافات باقی نہیں رہتے لیکن اگر لذت کی یہ حقیقت نہ ہو اگر اس کا اطلاق خود اس مرغوبیت یا مطابقت پر ہو جو خارجی حالت اور فاعل کے میلان میں پہنچ یا عادت میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں لذت محض ایک فرضی افسانہ ہوگی۔ ہر لذت کیفیت کے لحاظ سے بے مثل ہوگی کیونکہ یہ چند خاص حالات اور ان کے مناسب حال افعال کے توازن کا نتیجہ ہوگی کھانسنے میں ایک طرح کی لذت ہوگی گانا سننے میں دوسری طرح کی شراب پینے میں تیسری طرح نیک کامی کرنے میں چوتھی طرح اسی لئے لذت سے جیسی سیرت ظاہر ہوگی ویسی ہی لذت کی اخلاقی حیثیت ہوگی لیکن اگر خوبی مجموعہ لذات کا نام ہو تو ہر لذت خواہ کوئی ہو بحیثیت لذت ابھی ہوگی چنانچہ نفس لذت کی حیثیت سے ایذا دہی اور

راحت رسائی دونوں کی لذت یکساں ہوگی اسی لئے منتہم کا یہ قول ہے کہ شہین
 ابجواں کا ایک کھیل م کا لطف اتنا ہی اچھا ہے جتنا کشتاعری کا لطف
 مگر منتہم بن کے بقول لذت محرک افعال ہے اس لئے کوئی محرک بذات خود
 برا نہیں کہیں کسی محرک کو اس وقت برا کہا جاسکتا ہے جب اس سے
 لذت سے زیادہ الم پیدا ہو۔ جو گھب شپ ایذا رساں لیکن لطف انگیز
 ہوتی ہے اس کی برائی اسکی لطف انگیزی کی وجہ سے کم ہو جاتی ہے
 البتہ جس حد تک اسکی لطف انگیزی میں اس کی پسندیدگی کو دخل ہوتا ہے
 اس حد تک یہ لطف قابل نفرت ہوتا ہے۔ ممکن ہے کسی عمل سے
 لذت پیدا ہو مگر وہ لذت سعادت میں شامل نہ ہو مثلاً جس خیرات کی
 غرض حصول تفوق ہوگی اس کی لذت کا شمار سعادت میں نہ ہوگا بلکہ
 اگر کسی نیک سیرت شخص کو ایسی لذت محسوس ہوئی تو اس سے اسکی
 سعادت میں فرق آجائے گا ہر لذت کا حصول منظور بھی ہو سکتا ہے
 اور نامنظور بھی لیکن جس لذت کا حصول نامنظور ہوگا وہ لذت قطعاً
 نامرغوب ہوگی۔ ہر تن لذت کے ہو رہنے اسی کو سعادت سمجھنے سے
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی سیرت کیسی خراب ہے۔ بخیل کو جب اپنی
 پہلی فیاضی سے تکلیف ہوتی ہے تو یہی تکلیف اس کے حق میں اچھی
 ہوتی ہے کیونکہ یہی اس کی اصلاح سیرت کا ذریعہ اور یہی اس اصلاح
 کی علامت ہوتی ہے۔

وعدت سیرت | سعادت اگر مجموعہ لذات کے مرادف ہوگی تو اس سے
 انسان کی مختلف استعدادوں یا میلانوں میں وعدت یا

تنظیم نہ پیدا ہو سکے گی زائد سے زائد اتنا ہوگا کہ یا ہم مختلف میلانات میں
 فہم و فکر سے معری مصالحت یا ظاہری مطابقت پیدا ہو سکے گی مثلاً اس
 تشفی کو جو خیر خواہی یا بدخواہی کے بیچ پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے
 اس میں تو شک نہیں کہ ان دونوں بیجوں میں سے ہر ایک پر عمل میں
 لطف آتا ہے اب اگر لذت کسی ایسی حالت کا نام ہو جو بجائے خود

متعین ہے اور اسی طرح کے حالات کا مجموعہ خوبی یا سعادت کا ماخوذ ہے
 ہوا تو خیر خواہی کو بد خواہی پر صرف اس لحاظ سے فوقیت حاصل ہوگی کہ
 خیر خواہی سے جو مجموعہ لذت پیدا ہوگا اس میں اجزاء کی تعداد زیادہ ہوگی
 گویا عطا کی حیثیت سے کم اور محرومیت یا لذت کی کمی و بیشی پر ہوگا اخلاق کی
 نظر میں ایک شخص دوسرے سے فعل سے علمی و اداریہ سے نیاز ہوگا ان دونوں میں
 مستند تعلیق ہوگا وہ صورت لذت کے تناسب بخلاف کے لحاظ سے ہوگا
 اس کے برعکس اگر سعادت کی بنیاد قصد و خواہش اور ان کے کامیابی
 نظام کے باہمی تعلق پر ہوگی تو فصاحت میدانست میں بھی ایک فطری تعلق
 قائم رہے گا ایک میدانست کی تنگی سے خود و د اور اس کے جسم پر مشتمل
 میلانات تو قوی ہونگے لیکن مخالف میلانات کمزور ہونگے جس سے اس کو
 دشمن کی حرکات پر جلد غصہ آیا ہوگا اور اس غصہ کے اُسے رت دل کو سبکی
 ہوگی اس کے مزاج میں رنہ رفتہ زود رنجی پیدا ہو جائے گی یوں اس کا مجموعہ
 تشفی کی نوعیت میں فرق اور اس تشفی کے وسائل میں کمی آجائے گی
 اس کے مقابلہ میں اگر قدرتی مناظر کے دیکھنے میں لطف آیا اور اس لطف
 کی قدر ہوگی تو یہ قدر وانی شاعری یا مصوری سے لٹٹ اندوزی کی
 استعداد میں ترقی کا ذریعہ بن سکے گی۔

آخری سوال سعادت کے متعلق آخری سوال یعنی وہ سوال جس سے
 حقیقی سعادت اور جمہولی تسلی میں امتیاز ہو سکتا ہو یہ ہے

کہ کیا افعال کے ایسے نتائج ہو سکتے ہیں جو ایک طرف تو بجائے خود مرغوب
 ہوں اور دوسری طرف اپنے حرکات ہی نہیں بلکہ دوسرے سعادت
 انگیز میلانات طبع اور انداز ہائے بنال کی ترقی اور ان کے کمر استعمال
 کا باعث ہوں؟ وہ کون سے نوعی ہیں جن کے استعمال سے دیرپا نتائج
 تو تقویت ہوتی ہے لیکن ایسے نتائج کا استیصال ہو جاتا ہے جن سے
 محض بچھین تپا پائیدار یا عارضی تشفی حاصل ہوتی ہے اور یوں آخر کار
 سعادت کا نشو و نما رک جاتا ہے؟ تو اسے انسانی میں توافق ان کی

وہ کونسی خوبی ہے جس سے براہ راست لطف اندوزی بھی اچھی
 ہے اور زندگی میں کمال اور اس کمال میں تسلسل بھی پیدا ہوتا ہے۔

باب (۱۵)

سعادت اور معاشرتی مقاصد

اس بنیاد پر حقیقی خوبی بظاہر تو ایک جامع اور درست پذیر مقصد ہے لیکن درحقیقت صرف معاشرتی مقاصد میں منحصر ہے کیونکہ اسی صورت میں اس کے شرائط کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ افادیت کے نزدیک اخلاق کا معیار معاشرتی نتائج ہی ہیں، اس سلسلہ میں ہم کا ایک گزشتہ اقتباس (صفحہ ۲۶۳) دوبارہ نقل کیا جاسکتا ہے۔ اسکا قول ہے کہ

”تمام متعلق اشخاص کی زائد سے زائد سعادت ایک ایسا مقصد ہے یا صرف ایک ایسا مقصد ہے جو صحیح، بجا اور کس دنا کس کے لئے مرغوب ہو سکتا ہے۔ مل کے نزدیک ”ہمسایہ کے ساتھ وہ برتاؤ کرنا جو اپنے لئے پسند ہو اس سے ویسی محبت رکھنا جیسی اپنی ذات سے ہو یہی افادیت کی رو سے اخلاق کی معائنات کمال ہے۔ نیز یہی اسی کا قول ہے کہ ”جو سعادت افادیت کے نزدیک راست کرداری کا معیار ہے اسکا متعلق فاعل کی ذات خاص سے نہیں بلکہ تمام متعلق اشخاص سے ہے۔ رہا اپنی اور دوسروں کی سعادت کا معاملہ تو اس میں افادیت کی رو سے فاعل کو نیا فاض طبع اور بے لوث ناسالی کی طرح بالکل نا طرفدار رہنا چاہئے۔“ (جوگ ۱ طرق اخلاق صفحہ ۳۷۹) کا بھی یہی خیال ہے اس کے بقول ”افادیت سے وہ نظریہ اخلاق مراد ہے جسے سب سے پہلے بھٹنہ نے وضاحت کے ساتھ ایک مرتب نظام کی شکل میں پیش کیا ہے اس نظریہ کی رو سے وہی کردار بیرونی یا قاری حیثیت سے

بجا ہو سکتا ہے جس سے حیثیت مجموعی یعنی تمام متعلق اشخاص کے نقطہ نظر سے
 زائد سے زائد سعادت حاصل ہو اگر ہم اس اصول اور اس اصول پر مبنی طرق اخلاق کا کوئی ایسا
 نام دیں کہ عالمگیر لذتیت رکھ سکیں تو ہمارا مطلب کسی قدر واضح ہو جائے۔
 آخر میں بین کی رائے (عذبات وارادہ صفحہ ۳۰۳) بھی سن لیجئے "افادہ اصول
 خود غرضی کے برعکس ہے کیونکہ افادہ جس حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے اس
 پر تشریح ہوتا ہے کہ افادہ کے مفہوم میں عام فائدہ کا وجود اور عام فائدہ کا
 خاص فائدہ پر مقدم ہونا شامل ہے"

فادیت اور معاشرتی | اسی لئے افادیت نے حتی الامکان زائد سے زائد اشخاص
 کی زائد سے زائد سعادت کو اپنا نصب العین قرار دیا۔
 مقاصد
 اس نصب العین کی بنیاد اخلاقی و جمہوریت پر مبنی چنانچہ

اس کے حامیوں کو اس امر پر اسرار تھا کہ تعداد اتنی میں کا حساب نکالنے وقت
 اصول مساوات کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ ان کے نزدیک ہر شخص کی ایک
 اور صرف ایک شخص کی حیثیت تھی ان کی نظریں اخلاق کا معیار ایسی جماعت
 کی سعادت تھی جو افراد پر مشتمل تھی جس کے افراد میں سے ہر شخص کو مساویانہ
 حقوق حاصل تھے جن میں سے کسی کو سعادت سے بلا شریک غیر کے
 بہرہ اندوز ہونے کا استحقاق نہ تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ انگلستان میں معشرہ
 حقوق طبقاتی امتیازات اور قانون کے جائز کردہ مظالم کے مقابلہ میں جمہوریت
 کا جذبہ بروئے کار آ رہا تھا اس لئے قدرتا فلسفہ افادیت سے تعلیم ریاست
 اور قانون میں اصلاح کے آزادی پسند جذبہ کو ایسی مدد ملی جو شاید اسکے لئے
 ناگزیر تھی ہر رسم ہر نظام پر رد و قدح ہوتی تھی کسی نظام کے آئندہ جاری
 رکھنے کی تائید میں اس کے گزشتہ وجود کو پیش کرنے کی اجازت نہ تھی
 یا تو یہ ثابت ہونا چاہئے تھا کہ وہ نظام جماعت بھر کے لئے مفید ہے
 ورنہ بذریعہ قانون اسکا استیصال یا اسکی اصلاح ضروری سمجھی جاتی تھی جتنھوں کو
 دوسرے اخلاقی نظریوں پر فلسفیانہ یا نظری حیثیت سے زیادہ عملی حیثیت
 سے اعتراض نہ تھا۔ اسے یہ محسوس ہوتا تھا کہ اگر وجدانی نظریہ تسلیم کر لیا گیا تو

ہوتی ہے لوں قابل رغبت اور مرغوب میں تفریق پیدا ہو گئی اور تفریق بھی ایسی جس سے افعال کے واقعی مقصد (عالمگیر سعادت) اور خواہشات و افعال کے سرچشمہ تحریک ذاتی لذت میں ناقابل فہم اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ نظم تمام مرغوب (یعنی دلچسپی و کوشش کے محرک) اور اخلاق قابل رغبت (یعنی کافی غور و خوض کے وقت پیش نظر نتائج) میں فرق ہے۔ لیکن قابل رغبت ایسی شے ہونا چاہئے جو مرغوب ہو سکتی ہو ورنہ اخلاق کی پابندی محال ہوگی اگر ہمیشہ رغبت کا حصول ذاتی لذت ہوئی اور کبھی ذاتی لذت اور دوسری ہو ورنہ میں اختلاف ہوا تو ایسے حالات میں دوسروں کی بہبودی کا لحاظ ذاتی لذت کے تقاضا میں نہیں کیا جائے گا۔

لذت انگیز مقاصد کا نام افعال ذاتی لذت حاصل ہوگی اگر انہی سے دوسری سعادت بھی حاصل ہوئی تو فیہا ورنہ دوسروں پر کیا کچھ نہ کرے گی اسی طرح کی صورت حال کے متعلق کائنات سے یہ کہا تھا

کہ ”اس سے تو اس قسم کی موافقت پیدا ہوگی جسکا خاک ایک ہجو آئینہ نظم میں اڑا یا گیا ہے۔ میاں بیوی میں اتفاق ہے۔ کلبے میں ہمتا ہوتا ہے۔ کیا خوب اتفاق ہے۔ جو وہ چاہتے ہیں وہی یہ بھی چاہتی ہے۔ یا جیسے فرانسس بکنان نے شہنشاہ پارکس مقیم سے وعدہ کیا تھا کہ بھائی صاحب ہوا پینچ دیں گے وہی میں بھی چاہوں گا“ یعنی اگر آپ بلان (نامی شہر) لینا چاہیں گے تو میں بھی اسے لینا چاہوں گا۔ فرض جیسا ابھی معلوم ہو چکا ہے سعادت تو آئندہ نتائج کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور لذت رغبت کا مطلوب اور تحریک افعال کا موجودہ سرچشمہ بنتی ہے۔ ان دونوں میں اتنا اختلاف ہے کہ اسکا رفع ہونا ممکن نہیں اس لئے لذت و سعادت کی یکجائی کا سوال بجائے خود بھی نازک اور افادیت کے نقطہ نظر سے تو از میں نازک ہے۔ اب ہم پہلے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ خود افادین نے یہ عقدہ کیوں کر حل کیا ہے۔

حل کا وہی حل اس سلسلہ کی ابتدا ہم حل کے منطقی یا صوری حل سے کرتے ہیں اس لئے نہیں کہ یہ حل کسی نہ کسی حیثیت سے

خاص طور پر اہم ہے بلکہ اس خیال سے کہ سواری حل سے اصلی سوال کی توضیح میں مدد ملے گی۔

”عام سعادت کیوں قابل رغبت ہے؟ اسکی صرف یہی وجہ بیان کیجا سکتی ہے کہ ہر شخص جس حد تک ذاتی سعادت کو ممکن الحصول سمجھتا ہے اس حد تک اسکی آرزو کرتا ہے۔ چونکہ یہ ایک واقعہ ہے اسلئے سعادت کی خوبی، ہر شخص کی سعادت کی اس کی نظر سے خوبی، عام سعادت کی خوبی اور عام سعادت کی سب کی نظر سے خوبی ان امور کا اس سے زیادہ ثبوت ممکن نہیں بلکہ اس سے زیادہ کی ضرورت ہی نہیں۔“

لیکن اگر زید، عمرو، بکرو وغیرہ کا فائدہ یکجائی یا مجموعی حیثیت سے اچھا ہے تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ ان سب کا فائدہ یا ان میں سے عمرو کے علاوہ کسی اور کا فائدہ خود عمرو کے نقطہ نظر سے اچھا ہے، خصوصاً جب پہلے یہ فرض کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص اپنا فائدہ چاہتا ہے سب کے طالب سعادت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر شخص باقی سب کی سعادت کا طالب ہے، جو شخص خالی الذہن ہو سکے غور کرے گا اسے یہ نظر آئے گا کہ جب ہر شخص اپنی سعادت چاہتا ہے تو کسی شخص کی سعادت دوسرے کی سعادت سے زیادہ بیش بہا یا قابل رغبت نہیں۔ ریاضی کے قاعدہ سے تو جب ہر شخص یہ جانتا ہے کہ میں سعادت کا خواہاں ہوں اور یہ بھی جانتا ہے کہ میری طرح اور سب لوگ سعادت کے خواہاں ہیں تو اسے کم از کم نظری حیثیت سے اپنی سعادت کی طرح دوسروں کی سعادت کو قابل لحاظ سمجھنا چاہیے لیکن مشکل یہ ہے کہ رغبت کی بنیاد لذت فرض کی گئی ہے اس لئے اگر عقلی حیثیت سے شخصی اور عام سعادت کا ہم مرتبہ ہونا تسلیم بھی ہو جب بھی اس سے رغبت کے متاثر ہونے کی امید نہیں۔ کیونکہ ذہنی تصور اور تحریک افعال کی نوعیت میں بعد المشرقین ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ حل کے بیان سے وہ سوال معلوم ہو جاتا ہے جو افادیت کو حل کرتا ہے۔ لیکن سواری حیثیت سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ افادیت کا دار مدار دو چیزوں پر ہے

ان میں سے ایک داخلی ہے اور افراد کی فطرت میں پائی جاتی ہے۔ دوسری خارجی ہے اور معاشرتی انتظامات کے رنگ میں نظر آتی ہے۔

بقیم اور ہمدردانہ لذت | بقیم نے محرک افعال لذت کی ایک طویل فہرست

مرتب کی ہے۔ ان لذتوں میں بعض کو وہ معاشرتی اور بعض کو نیم معاشرتی کہتا ہے۔ معاشرتی وہ لذت ہے جو کرم و عنایت سے حاصل ہوتی ہے۔ نیم معاشرتی وہ لذت ہے جو مودت (یعنی ایسا جس کے ساتھ صلح و آشتی) اور شہرت کا نتیجہ ہوتی ہے۔

”کرم و عنایت کی لذت وہ لذت ہے جو اس خیال سے پیدا ہوتی

ہے کہ جس شخص پر کرم کیا جائیگا اس کو فلاں لذت حاصل ہوگی“ (اصول

اخلاق و تشریح) اگر یہ سوال کیا جائے کہ خود انسان کے اندر کون سے ایسے

محرک موجود ہیں جن سے دوسروں کی سعادت کے متعلق مشورہ کیا جاسکتا

ہے تو اس کے جواب میں یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس مقصد کے لئے ہر وقت

اور ہر موقع پر اپنی ہی لذت کا راندہ ہو سکے گی بائیں ہمہ کوئی ایسا موقع

پیش نہ آئے گا جب دوسروں کی سعادت کا لحاظ رکھنے کے لئے کوئی

نہ کوئی محرک موجود نہ ہو اول تو ہر موقع پر ہمدردی و کرم کے خالص معاشرتی

محرک موجود ہونگے اس کے علاوہ اکثر مواقع پر مودت و شہرت کے

نیم معاشرتی محرک موجود ہونگے (کتاب مذکور ص ۱۹) (فت) ہمدردی کے

محرکات اس قدر اہم ہیں کہ وہ کہتا ہے کہ ”افراد کے مقننیاں بہت ہی

وسیع ہیں اور روشن خیالانہ عنایت و کرم کے مقننیاں سے نہ سر مو کم

ہیں نہ زیادہ“ (کتاب مذکور ص ۱۹)

غرض ہماری سرشت ایسی واقع ہوئی ہے کہ دوسروں کی سعادت

سے ہم کو راحت اور دوسروں کی شقاوت سے ہم کو تکلیف ہوتی ہے

بھی ہماری سرشت میں داخل ہے کہ براہ راست سزا یا جی کے علاوہ دوسرے

نظر میں بے وقعتی یا عدم ہر و عنایت سے ہم کو تکلیف ہوتی ہے ہمارے

افعال میں جس قدر روشن خیالی شامل ہوگی اسی قدر ہم کو یہ نظر آئیگا کہ ہمدردی کی

بدولت ہماری اور دوسروں کی لذت ایک ہی رشتہ میں منسلک ہے اس لئے
دوسروں کی لذت میں اضافہ سے خود اپنی لذت میں اضافہ ہوگا ہماری جو روش
دوسروں کے لئے اصول لذت کا باعث ہوگی وہی خود ہماری لذت میں
ترقی کا سبب ہوگی کیونکہ اس روش کی بدولت لوگوں کی نظر میں ہماری قیمت
زیادہ ہوگی اس بنا پر اگر ہم نے ذاتی لذت کی طلب میں دانشمندی روشن خیالی
سے کام لیا تو نہ محالہ ہیں اپنے افعال کی انجام دہی میں دوسروں کی
لذت کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

اصول مذکور کے وجود | یہ اصول ایسا ہے کہ اسکی تشبیح ہی اسکی تنقیح کا کام دیتی
اس اصول کا اصل یہ ہے کہ ہر شخص کو معقولیت و
دوراندیشی کے ساتھ اپنی ذات سے محبت ہوگی اسے ذاتی لذت کے نقطہ
نظر سے دوسروں کی بہبودی پر اپنے افعال کے اثر کا بقدر ضرورت لحاظ
رکھنا چاہیگا وہ دوسروں کے ساتھ فیاضی کا برتاؤ کریگا مگر اس خیال سے کہ
خود است اور کاموں کی بہ نسبت فیاضی میں زیادہ لطف آئیگا یا اس لطف
کے حاصل ہونے میں نسبت آسانی ہوگی یا اس لطف کے حاصل ہونے کا
وٹوق زیادہ ہوگا اور لوگوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آئیگا لیکن اس کا
محرم یہ خیال ہوگا کہ اس بہودیت میں خود میری لذت کی مقدار زیادہ ہوگی
تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ ہتھم کو انسان میں بے لوثی کے وجود سے
انکار ہے یا اس کے نزدیک بہبودی کی بنیاد صرف ذاتی نفع کے
حساب پر ہے بلکہ اس کی تو یہ رائے ہے کہ دوسروں کی راحت و تکلیف
سے تاثر کا مادہ انسان کی فطرت میں ودیعت ہے البتہ اس کے نزدیک
یہ تاثر جب ذاتی لذت کی خواہش بن لیتا ہے اس وقت کہیں افعال کا
محرم ہوتا ہے۔ انسان کو دوسروں کی خوشی سے خوشی ہوتی ہے
مگر اس لئے کہ مذکورہ بالا تاثر ذاتی لذت کے پردہ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔
وہ ایسے کام کرتا ہے جس سے دوسروں کو مسرت حاصل ہو کیونکہ انکی مسرت
خود اس کو مسرت حاصل ہوگی اتنا دوسروں کی بہبودی سے دلچسپی ہوتی ہے۔

لیکن یہ دیکھی براہ راست نہیں ہوتی۔ مل نے جس طرح کیفیت لذت کے بدلہ کیفیت سعادت سے کام لیکے محرک کے متعلق افادی نقطہ نظر میں انقلاب پیدا کر دیا اسی طرح انفرادی سعادت اور اجتماعی ہیود میں رشتہ اتحاد پیدا کرنے کے لئے داخلی و خارجی طریقہ عمل کے متعلق ہتھم کے قائم کردہ تصورات کو بھی از سر تا پا بدل دیا۔

مل کی تفسید | مل کا ہتھم یہ اعتراف ہے کہ ہتھم نے محرک کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ اسی کی وجہ سے انسان کو فضیلت بذات خود محبوب ہوتی ہے۔ مل ہمدردی کے بیان میں لکھتا ہے کہ ”اس کی نظر احساس کی نسبت پیچیدہ شطلوں تک نہیں پہنچتی مثلاً خود محبت کی محبت ہمدردی امیز امداد کی ضرورت یا قابل قدر اور لائق احترامی کی حاجت“ تہذیب نفس یعنی اپنے جذبات و ارادہ کی تربیت کا صفحہ ہتھم کے نظام میں سادہ ہے لیکن اس جزو کے بغیر دوسرا ہم سنگ جزو یعنی ظاہری افعال کا انضباط بالکل نامکمل اور درگزر ہے گاہ جب تک ہم کسی فعل کے خود اپنے اور اپنے علاوہ دوسروں کے جذبات و خواہشات پر اثر کو زیر بحث سوال کے جزو کی حیثیت سے پیش نظر نہ رکھیں گے اس وقت تک ہم یہ کیسے فیصلہ کر سکیں گے کہ اس فعل کا خود ہمارے یا اوروں کے دنیاوی فوائد پر کیا اثر پڑے گا؟ بالفاظ دیگر مل نے یہ محسوس کیا کہ نظریہ ہتھم کی اصل کمزوری یہ ہے کہ اس میں خواہشات و قوی کو جو میلا ان طبع کا مایہ خمیر اور سیرت کے موثرات ہیں صرف لذت طلبی کے محرک کی حیثیت سے کارآمد فرض کیا گیا ہے حالانکہ یہ دونوں مل کی رائے میں بجائے خود قابل قدر سعادت کا براہ راست سرچشمہ اور اس کا مایہ خمیر ہیں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ

”میرے نزدیک خواہشات میں تغیر کے بغیر صرف سیرت ہی مالا کے تغیر سے انسانی سعادت میں معتد بہ اضافہ کی امید نہیں ہو سکتی اپنی خود نوشت سوانح عمری میں ہتھمیت سے آغاز اختلاف کے ذکر میں

میں کسی نہ کسی جماعت کا رکن ہوں..... اس لئے جو شے جمعیت کے لئے ناگزیر ہوتی ہے وہ ان حالات کے متعلق انسان کے تصور کا اور بھی غیر منفک جزو بن جاتی ہے جن میں وہ پیدا ہوتا ہے اور جو اسکی قسمت میں لکھے ہوئے ہیں، معاشرتی روابط کے اس استحکام سے دوسروں کے فوائد کے ساتھ انسان کے احساس کا تعلق اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔

”اُسے گویا جبلت یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں ایک ایسی ہستی ہوں جو بالطبع دوسروں کے فوائد کا لحاظ رکھتی ہے، اسے اپنی بقا کے مادی شرائط کی طرح دوسروں کے فوائد بھی ضروری الموصول معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ معاشرتی احساس خواہ کتنا ہی کمزور ہو لیکن ”تعلیم یا جبر یہ قانون کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک ایسا وصف معلوم ہوتا ہے جس سے معری ہونا نازیبا ہے۔“

..... ”بن لوگوں کا دل اخلاق کے جذبہ سے بالکل خالی ہوتا ہے ان کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا شخص ہوگا جو اپنی زندگی کے لئے ایسی روش اختیار کرے گا جس میں اگر دوسروں کے فوائد کا لحاظ بھی ہوگا تو صرف ذاتی فوائد کے لئے۔“

یہ انقلاب عظیم الشان ہے کیونکہ اب یہ سوال نہیں کہ انسان کو عام فائدہ کی کوشش اس لئے کرنا چاہئے کہ اس کوشش سے خود اسکو سب سے زیادہ مقدار میں یا نسبتاً زیادہ آسانی و وثوق کے ساتھ لذت حاصل ہوتی ہے بلکہ اب سوال یہ ہے کہ انسان کو اپنا فائدہ دوسروں ہی کے فائدہ میں مضمر سمجھنا چاہئے۔

ذاتی و عام فوائد اور بیرونی رشتہ اتحاد

پیشہ نے اپنے نظریہ میں ہمدردی، نیکنامی اور پرہیزگاری کی خواہش کے علاوہ قانون، سیاسی نظام اور اقتصادی مصالح پر اعتبار کیا تھا اسکا یہ خیال تھا کہ تعزیری قوانین سے کم از کم اتنا ضرور ہو سکے گا کہ جو شخص دوسروں کو تکلیف دے گا آپ راحت اٹھانا چاہے گا وہ خود تکلیف اٹھائیگا، علیٰ ہذا قانون کے ذریعہ ان فوائد و امتیازات کا خاتمہ ہو سکیگا جن کی بدولت ایک طبقہ

دوسرے طبقہ کو نقصان پہنچانے کے نفع اٹھاتا ہے جس کی وجہ سے لوگ معمولاً دوسروں کے نفع کا لحاظ کرنے بغیر ذاتی نفع اٹھانا چاہتے ہیں صنعتی زندگی میں ہر شخص ذاتی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ایک دوسرے کی خدمت کرے یعنی باہم محنت یا مال کا تبادلہ ہو اس لئے قانون سازی کی اصلی غرض یہ ہے کہ ایسے اقتصادی و سیاسی حالات پیدا ہوں جن کی وجہ سے انسان اپنے نفع کے لئے دوسروں کو نقصان نہ پہنچا سکے بلکہ متنی الامکان اپنے نفع کی ضرورت سے دوسروں کو نفع پہنچائے۔

مل کی تنقید | مل کو ذاتی اور عام فوائد کے اتحاد کے نقطہ نظر سے قانون سازی یا اقتصادی انتظام کی اہمیت پر اعتراض نہیں بلکہ وہ (عبارت منقولہ صفحہ ۲۸۶ میں) ہمسایہ کی محبت اور افاوی اخلاق کو متحد قرار دینے کے بعد کہتا ہے کہ

”اس نصب العین کے قریب سے قریب تک پہنچنے کے لئے افادیت یہ ہدایت کرتی ہے کہ اولاً قوانین اور معاشرتی انتظامات کو ہر فرد کی سعادت اور مجموعہ افراد کے نفع میں تباہ اسکان توافق پیدا کرنا چاہئے ثانیاً تعلیم اور رائے کو انسانی سیرت پر جو عظیم الشان اقتدار حاصل ہے اسے اس طرح استعمال کرنا چاہئے جس سے ہر شخص کے دل میں یہ امر راسخ ہو جائے کہ خود میری سعادت اور سب کے نفع میں ایک ناقابل انقطاع رشتہ اتحاد موجود ہے۔“

اس تنقید کا دار مدار اس واقعہ پر ہے کہ اگر مذکورہ بالا معاشرتی خیالات پر زور نہ دیا گیا اور صرف قانون یا معاشرتی انتظامات کے ذریعہ سے ذاتی و عام فوائد میں رشتہ اتحاد قائم کیا گیا تو یہ اتحاد ظاہری بلکہ کم و بیش مصنوعی و فرضی ہو گا اس لئے عقلی تحلیل یا خود غرضی کے قوی جذبہ سے اس کے پیرزے اڑ جائیں گے۔

مل کا پید کردہ انقلاب | لیکن اگر افراد کی معاشرتی ہستی اور فطری معاشرتی روابط کا

اسول پہلے سے تسلیم کر لیا جائے تو کوئی نہ کوئی ایسی داخلی شے موجود ہوگی جن
خارجی وسائل اپنا اثر دکھاسکیں گے۔ اس صورت میں انکا اثر داخلی ہوگا
خارجی نہ ہوگا ان کی وجہ سے ذاتی اور عام فوائد میں صرف توارد نہ ہوگا بلکہ
انسان کی معاشرتی حیثیات و تعلقات کی حفاظت، تقویت اور ترقی ہوگی
اسی لئے مل نظامات میں رد و بدل سے زیادہ تعلیم پر زور دیتا ہے حتیٰ کہ
خود نظامات کو اخلاقی نقطہ نظر سے اس لئے مفید سمجھتا ہے کہ ان سے
زیر بحث تعلیم حاصل ہوتی ہے اسکی رائے میں نظامات کا یہ مقصد نہیں کہ
از خود ایک شخص کے طرز عمل سے دوسروں کو نفع پہنچے بلکہ انسان کو اپنی
سیرت کے معاشرتی پہلو کے تسلیم کرنے کی تربیت و مشق ہو۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ | بشم کے نظریہ افادیت نے مل کے ہاتھ میں آ کے
جس طرح کانشور نمایا ہے اس کے لحاظ سے عام
فائدہ اور ذاتی لذت کے یا ہی تعلق پر بحث کی جا چکی ہے اس بحث میں
یہ پہلو پیش نظر تھا کہ عام فائدہ معیار اخلاق اور ذاتی لذت محرک افعال ہے
لیکن ہم جن نتائج تک پہنچے ہیں وہ عام ہیں اس لئے انہیں صرف اس بحث
سے نہیں بلکہ اصل نظریہ کی صحت و عدم صحت کی بحث سے علیحدہ کر لینا
ممکن ہے علیحدہ شدہ نتائج کو اگر بصورت اثبات بیان کرنا منظور ہو تو یوں
کہنا چاہئے کہ (۱) اخلاقی حیثیت کا عامل سیرت، میلان طبع یا انداز خیال
ہے جو خواہش و کوشش کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے (۲) وہی انداز خیال
یا میلان طبع اخلاقی حیثیت سے اچھا ہے جس کے پیش نظر ایسے مقاصد کا
حصول، بقاء اور نشو و نما ہو جن سے فاعل اور تمام متعلق اشخاص کو تشفی
ہو سکتی ہو۔ خوبی چاہیے معیار اخلاق ہو یا مقصد افعال دونوں صورتوں
میں اسکی حالت (ابتدائی افادیت کے برخلاف) یکساں ہے کیونکہ
اگر اتفاق وقت یا توارد سے قطع نظر کر لیا جائے تو صرف معاشرتی فوائد
سے دلچسپی اور ان فوائد کو بالارادہ ترجیح دینے سے ایسے افعال سرزد ہوتے
نہیں جن پر عام فائدہ مترتب ہوتا ہے جن افعال کی غرض عام نفع رسانی

نہ ہوگی ان سے عام نفع کے حاصل ہونے کا وثوق بھی نہ ہوگا جو کام اس لئے
کئے جائینگے کہ فاعل کو عام نفع سے سرگرم اور مسلسل دلچسپی ہوگی ان کے
معلق اس امر کا اطمینان ہو کہ جس حد تک حالات اجازت دینگے اس حد تک
ان افعال سے عام نفع ضرور حاصل ہوگا عام نفع میں ترقی کا سب سے زیادہ
اسی شخص سے وثوق ہوگا جسے عام نفع کا خود عام نفع کی خاطر خیال ہوگا۔
بااخلاق انسان | دراصل بااخلاق وہی شخص ہے جسے معاشرتی نقطہ نظر
سے اپنی عادات اور اس تعداد پر غور کرنے کی عادت

پڑ چکی ہو اور اس عادت سے کام لیتا رہتا ہو۔ اس قسم کا آدمی چونکہ اپنے لئے
نقشہ عمل مرتب اور اپنی خواہشات میں انضباط پیدا کر لیا اس لئے
دوسروں پر اپنے افعال کے اثرات کو ملحوظ خاطر رکھیں گے جو انداز خیال یا
دلچسپی اس شخص پر غالب ہوگی وہ انہی افعال سے وابستہ ہوگی جو اس
انداز خیال یا دلچسپی کے ساتھ پائے جائینگے۔ یوں اسے بلا لحاظ لذت
والم خود ان افعال سے تشفی یا سعادت حاصل ہوگی۔

معاشرتی دلچسپی اور | حقیقی معاشرتی دلچسپی ہمدردی سے کہیں زیادہ گہری
ہمدردی۔ اور وسیع ہے۔ ہمدردی تو ایک فطری جذبہ ہے جو

کسی میں کم اور کسی میں زیادہ ہوتا ہے اس سے معاشرتی
بصیرت اور معاشرتی جذبات کی ترقی میں پیش قدمی مل سکتی ہے مگر
بہر حال اس کی وہی حالت ہے جو اور فطری قوی کی ہے۔ اس سے
رقت قلب بھی پیدا ہو سکتی ہے اور خود غرضی بھی ممکن ہے انسان
وروناک منظر سے اس لئے بھاگے کہ اس سے خود اس کو تکلیف ہوگی
یا زندہ دلوں کی صحبت میں اس لئے رہے کہ خود اسے لطف آئیگا
یا ازراہ ہمدردی دوسروں کو نفع رسانی کی کوشش کرے مگر طبیعت
میں غور و خوض کا مادہ نہ ہو اس لئے یہ خبر نہ ہو کہ دوسروں کے لئے
کوئی خیر ختمی و آحی مفید ہوگی اور یوں انہیں فائدہ کے بدلہ نقصان پہنچا
علیٰ ہذا یہ بھی ممکن ہے کہ انسان اپنی طرح دوسروں کی خیر خواہی کرنا چاہتا ہو

لیکن خود اپنے لئے جس شے کو اچھا سمجھتا ہو وہی بری ہو۔ اس لئے نتیجہ کے لحاظ سے دوسروں کے ساتھ بدخواہی کرنے لگے یا یہ فرض کر لے کہ میرا معیار خوبی ہر شخص کے نقطہ نظر سے صحیح ہے اور اس لئے دوسروں کو اس معیار کے پیش نظر رکھنے پر مجبور کرے۔ اس کے علاوہ فطری ہمدردی سے طہارتی کے پیدا ہونے کا احتمال پیدا ہوتا ہے کیا عجب ہے انسان ہمدردی کے جوش میں اغزو یا احباب کے ساتھ اس طرح کی رعایت کر گزرے جس سے دوسروں کی حق تلفی یا ان کا صریح نقصان ہو۔

فطری ہمدردی اور دوسرا تاہم یہ نتیجہ ہے کہ فطری ہمدردی ہی ایک ایسی شے ہے میلانات کا اخلاط جس سے ذاتی دلچسپی اور عام فائدہ کے اتحاد کی توقع ہو سکتی ہے اس کے لئے ہمدردی اور دوسرے مستقل

ہیجیات کا باہم شیر و شکر ہونا ضروری ہے جس شخص کو سیاسی اقتدار کا شوق ہوگا اور یہ شوق ہمدردی میں دوبا ہوا ہوگا اسے جاہ طلبی یا ظلم کی طوف میلان بھی نہ ہوگا اگر کسی کو علوم طبعی یا قانون لطیفہ سے دلچسپی ہوئی اور اس دلچسپی میں ہمدردی شامل ہوئی تو اس میں وہ بے اعتنائی بے تعلقی اور سرد مہری پیدا نہیں ہو سکتی جو اختصاصیت کا خلاصہ ہے ہمدردی نہ ایک میلان کو دوسرے میلان کا ذریعہ بناتی ہے نہ مختلف میلانوں کو یکجا کرتی ہے بلکہ خود ان میں اس طرح مل جاتی ہے کہ دوسرے بھی آپس میں شیر و شکر ہو جاتے ہیں۔ یوں ایک نیا اخلاقی میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے خود ہمدردی کو بھی فائدہ ہوتا ہے وہ رقت قلب اور تنگ نظری سے محفوظ رہتی ہے بلکہ اس میں کشادہ دلی اور وسیع المشی آجاتی ہے۔ غرض ہمدردی اور دیگر میلانات کا اخلاط دونوں کے لئے مفید ہے اس ہمدردی میں روشن ضمیری نقطہ نظر کی صحت اور محسوس نتائج کی شکل میں ظاہر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور بقیہ میلانوں کو معاشرتی حیثیت اور صحیح رہنمائی حاصل ہوتی ہے یوں فطری میلانات اپنی ابتدائی شکل میں توانا پیدا ہو جاتے ہیں مگر ایک نئی اخلاقی دلچسپی یعنی

معاشرت کے قالب میں اُدھلی ہوئی دلچسپی کے رنگ میں نظر آنے لگتے ہیں جب ہمدردی کی عادت ہو جاتی ہے تو وہ نقطہ نظر پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان کو دور از نظر نتائج کے متعلق پیش بینی سے دلچسپی ہوتی ہے۔

معاشرتی دلچسپی اور اب ہم کو یہ معلوم ہے کہ جس سعادت کو نمایاں طور پر اخلاقی فاعل کی سعادت کہا جاتا ہے اس سے کیا مراد ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ بلا لحاظ شدت و بقا عوامی قسم کی سعادت دوسری قسم کی تشبیہوں سے کیوں بہتر ہے لیکن فطرتی تشبیہ اور اخلاقی خوبی میں محض حد فاصل قائم کرنا غیر ممکن ہے انسان کا مقصد ایسی ہی حالتیں مقصد قوی کے پوری طرح اور کامل آزادی کے ساتھ جائز استمال سے حاصل ہو سکتا ہے دوستی قائدانی و سیاسی تعلقات میں علوم فنون اور وسائل سے ان کی تمام گونا گوں اور پیچیدہ شکلوں میں استفادہ اسی کا نام اخلاقی خوبی ہے اس کے علاوہ کوئی ایسی اخلاقی خوبی نہیں جو اس سے جدا گانہ نہیں اس کا حریف مقابل ہو کوئی ایسا نیک ارادہ نہیں جو اس سے الگ ہو اور گوارا دہ نفس ہو مگر باایں ہمہ اس کا حریف مقابل ہو۔

اخلاقی دلچسپی کی نوعیت البتہ ان مقاصد کے عام اور تجریدی تحقیق سے دلچسپی کو نمایاں طور پر اخلاقی دلچسپی کہنا بجا ہے یہ مقاصد کس حد تک واقعی خارج میں تحقیق یا فاصل ہوتے ہیں اس کا دار و دار اس سے حالات و اتفاقات پر ہے جو فاعل کے اختیار میں رہتے نام یا باطل نہیں جو لوگ موافق حالات کی بنیاد پر ان مقاصد کو نسبت زیادہ حاصل کر سکیں گے ان کو زیادہ خوش نصیب کہنا تو غلط نہ ہو گا لیکن انھیں زیادہ ما اخلاق کہنا صحیح نہیں۔ تمام دوسری دلچسپیوں سے دلچسپی اپنی سند و ادبیت مادی و مافیہ اسی کے گرد پیش کے حالات کے لحاظ سے ان دلچسپیوں کے انکشاف و ترقی کی بالا اودہ خواہش یہ البتہ انسان کے بس میں ہے اور اسی کا نام نفس اخلاقی ہے نیک مقاصد کے لیے نمایاں اخلاقی حیثیت کا

اطلاق ہوتا ہے اس کا مایہ خیمہ بھی مذکورہ بالا دلچسپی ہے۔ نیک مقاصد اخلاقی حیثیت سے خوب ہوتے ہیں لیکن اپنے حصول یا تکمیل کے تناسب سے نہیں بلکہ اپنی سب سے زیادہ مرغوبیت کے تناسب سے معاشرتی دلچسپی اور آخری سعادت افراد کی حقیقی اور آخری سعادت یعنی انکی حالات و انقلاب حالات سے بے نیاز سعادت کا راز مقاصد کے موجود

فی الخارج حصول میں مضمر نہیں بلکہ اس اہمیت میں مضمر ہے جو انسانی سیرت میں عام نفع بخش عادات و نظامات سے مخلصانہ استعداد اور مستقل دلچسپی کو حاصل ہوتی ہے قل کو اس امر پر اصرار ہے کہ اخلاقی نقطہ نظر سے سعادت کی کمیت نہیں بلکہ کیفیت اہم ہے لیکن کیفیت سعادت میں سب سے اہم وہ مسرت و اطمینان ہے جو معاشرتی دلچسپیوں کے مستقل اور یکساں طور پر مرکب انحال ہونے سے قلب کو حاصل ہوتا ہے جس شخص کو معاشرتی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے (اور اس طرح کی دلچسپی کم و بیش ہر شخص کو ہوتی ہے) اسے اپنی اس دلچسپی سے کام لینے میں لطف آتا ہے کیونکہ اسی سے اسکی زندگی کی تکمیل ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اس دلچسپی کا رنگ غالب ہوتا ہے انھیں اس دلچسپی سے کام لینے میں سب سے زیادہ لطف آتا ہے اس اہلیت کو ترجیح دینے کی یہ وجہ نہیں کہ یہی سب سے بڑی سعادت ہے بلکہ فاضل اصولاً اپنی جو حیثیت رکھتا چاہتا ہے وہ اس پیرایہ میں ظاہر ہوتی ہے اس لئے جب وہ اسے اختیار کرتا ہے تو اس کو ایسی سعادت حاصل ہوتی ہے جس کا مقابلہ دوسری سعادتوں سے نہیں ہو سکتا۔

شخصی اور عام سعادت اگر ہمدردی کی لذت، دوستی کے ثمر، ہمدردی کے فائدہ اور مساویانہ اقتصادی تبادلہ کو ایک طرف رکھا جائے

اور قانونی سزا کی تکلیف، عام ناراضی کے رنج اور ہمدردی سے خودمی کے صدمہ کو دوسری طرف اور ان دونوں کا جبر و مقابلہ کے قاعدہ سے حساب لگایا جائے تو اس حساب سے وثوق تو کجا تقریباً

و ثوق کے ساتھ بھی یہ امر ذہن نشین نہیں ہو سکتا کہ تناسب لذت و اہم کے لحاظ سے دوسروں کے فوائد کو پیش نظر رکھنے ہی میں خود انسان کا فائدہ مضمر ہے لیکن بالفرض یہ صورت ممکن بھی ہو تو اخلاقی نقطہ نظر سے سفید نہیں۔ اس سے اخلاقی زندگی کو مدد ملنے کے بدلہ نقصان پہنچے گا اس کی بناء پر خوش سیرتی کے اظہار کے یہ معنی ہونگے کہ انسان وہ صورت اختیار کرے جس میں ہم جنس مقاصد کی تعداد نسبتاً زیادہ ہو۔ اس کی دوسرے غور و خوض اور پاس و لحاظ کا حاصل لذت طلبی میں کمال اور جمع تفریق میں بہارت ہوگی اس اصول پر عمل کرنے کے لئے محض تین آسان اور طاق الوجود اشخاص کے علاوہ اور کوئی آمادہ نہ ہو گا نہ انت ایسے نہیں بلکہ بدوں میں بھی جو شخص ذرا باہمت اور پر زور ہو گا وہ ایسی زندگی کو نظر ثانی سے دیکھے گا جس میں سیرت یا شخصیت کی کوئی اہمیت نہ ہو جس میں قسمت آزمائی یا تجربہ فرمائی کی سر موگنجائش نہ ہو۔ شخصی اور عام سعادت کا اتحاد ایک اخلاقی مسئلہ ہے اور اس مسئلہ کے حل کا دار و مدار اس قسم کی سیرت کے بالا راہ اور تفکر آئینہ نشو و نما پر ہے جو عام فائدہ کو ذاتی فائدہ تصور کرنی بہت اور جسے اس بناء پر عام فائدہ کے حصول میں لطف آتا ہے۔

معاشرتی مقاصد اور یہی اصول دوسروں کی سعادت کے لئے بھی کار آمد ہو سکتا اور دوسروں کی سعادت ہے۔ فعلی میلان جب کسی ایسے مطلوب کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو اس کے مناسب حال سے تو اس کا یہ ظہور

سعادت کہلاتا ہے۔ لیکن اخلاقی سعادت اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ دنیا میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کی ضرورت سے انسان کو زندگی کی قدر کرنا چاہئے اس قسم کی چیزوں سے جب قائل کے برسر اقتدار فعلی میلانات کو دل بستگی ہو جاتی ہے تو اس کے قلب کو تشفی حاصل ہوتی ہے۔ اسی تشفی کا دوسرا نام اخلاقی سعادت ہے۔ سعادت دوسرے بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ مگر انہی شرائط کے ساتھ جو اس شخص کے لئے ہیں۔وروں کی سعادت کا لحاظ رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ ایسے حالات و اشیاء کا لحاظ

رکھا جائے جن کی وجہ سے ان لوگوں کو خود اپنے غور و خوض، انتخاب اور پیش قدمی کی بنا پر اپنے قومی کے آزادانہ استعمال کا موقع ملے۔ البتہ خود ان کی سعادت (یعنی خارجی حیثیت سے ناقابل جمع و تفریق سعادت) کا یہ تقاضا ہے کہ ان کی پسندیدگی، غم اور کوشش پر ایسی چیزوں کو اختیار حاصل ہو جو واقعی قابل قدر ہیں۔

سعادت اور عام مفاد | غرض جن افعال و عملی تعلقات سے تمام متعلق اشخاص کی سلامتیوں کا ظہور استعمال اور امتحان ہوتا ہے ان کا علم و انسانی اخلاق کی نظریں اصلی شے ہے۔ واقعی ایسے نقطہ نظر کا حامل ہونا دشوار ہے جس سے دوسروں کے افعال پر اپنے افعال کے اثر کا اندازہ ہو سکے، باغواں دیگر اپنے اور دوسروں کے مقاصد میں تطبیق مشکل ہے۔ لیکن اسے زیادہ وقت طلب یہ امر ہے کہ انسان دوسروں کے مفید مطلب مقاصد کی اس طرح کوشش کرے جس سے خود یہ لوگ آمادہ عمل ہوں اور انکی یہ آمادگی کارگر ہو۔

جمہوری اخلاق | اگر مجرم یا خود غرض میں یہ عیب ہے کہ اسکی وجہ سے دوسروں کے مقاصد و فوائد کو نقصان پہنچتا ہے، اگر انانیت پسند میں یہ عیب ہے کہ وہ دوسروں کے نفع کو نظر انداز کر دیتا ہے تو معاشرت کے رہنما، اصلاح کے علم بردار، نوع انسانی کے ہم درو، علم فن، یا سیاست کے ماہر میں یہ عیب ہے کہ وہ دوسروں کے مفید مطلب مقاصد کے لئے کوشش کرتے وقت ایسی روش اختیار کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ دوسروں کی عملی دلچسپی اور خوشی تعامل سے محروم رہتا ہے دوسروں کو نفع رسانی یا کم از کم ان کے نفع کے لئے ان کی طرف سے کوشش کا خیال اس گزشتہ تمدن کی یادگار ہے جس کی بنیاد امرائیت پر تھی یہ خیال مذہبی، سیاسی، خیراتی نظامات اور اخلاقی تعلیم کی رگ دیے ہیں اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ بسا اوقات کشمکش میں پڑ کے خود فنا ہو جاتا ہے۔ بہت سے لوگوں کا آخری مقصد (خواہ تعلیمی ہو یا سیاسی یا اقتصادی) چونکہ مفید عام

ہوتا ہے اس لئے وہ استیجا سمجھتے ہیں مگر انہیں یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ اسی بجا مقصد کی وجہ سے لوگوں کو ان سے روز افزوں فحاشیت یا ناراضی پیدا ہو جاتی ہے مابعد اس کی صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ انہیں دوسروں کا بخوشی تعامل حاصل نہیں ہوتا۔ یہی بخوشی تعامل وہ شے ہے جس پر جمہوری اخلاق کی بنیاد ہونا چاہئے گو یہ واقعہ ہے کہ اس باب میں اس وقت تک برائے نام ترقی ہوئی ہے۔ کیونکہ اول تو اخلاقی عظمت، اخلاقی ناموری، اخلاقی بہنمائی، معاشرتی یا سیاسی حیثیت، غیر معمولی خوش سیرتی ان تمام امور کے متعلق ہمارے دیرینہ خیالات کچھ ایسے واقع ہوئے ہیں کہ مذکورہ بالا اصول نہ عملی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ نظری حیثیت سے بلکہ ان خیالات سے اس رائے کو تقویت ہوئی ہے کہ ضروری معاشرتی فوائد کا حصول ایک ایسا فرض ہے جسے کسی نہ کسی شخص کو کم و بیش تنہا یا اپنی ذاتی رائے اور اس کے ساتھ دوسروں کی کورانہ تقلید، محض اطاعت یا بلا غور و خوض مانگی کی مردست، انجام دینا چاہئے، بالفاظ دیگر بعض لوگوں کو جمع ہدایت بنانا ہے اور بقیہ کو اس کے نقش قدم پر چلنا چاہئے۔ اس کے علاوہ کسی عام مقصد کے لئے دوسروں کو آمادہ عمل کر کے انکے ساتھ تعامل کا طریقہ و طریقہ معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اصول کار کا اختیار کیا گیا جو صرف مفسدہ معلوم سے نئے عرصہ تک ملتی رہے لیکن سچ یہ ہے کہ جس عام مقصد کے حصول میں آزادانہ اور اختیاری تعامل سے کام نہ لیا جائیگا وہ اگر عام مقصد ہوگا تو صرف برا نام ہوگا چونکہ یہ مقصد ان افعال کا ثمرہ نہ ہوگا جن کے اس سے مستفید ہونیکا خیال ہے اس لئے ان خیالات سے اس کو مدد ملے گی اور نہ اس کے حصول کا یقین ہو سکے گا۔ اس کی بقا کے لئے ہیر ذلی اور غیر اختیاری ذرائع مثلاً لائت لی تربیب، انعمان کے خوب باطاقت کے استعمال سے برابر کام لینا پڑیگا۔ شخصی معادست فاعل نے ارادی افعال سے حاصل ہوتی ہے اس لئے عام معادست جی تمام متعلق استخاص کے متفقہ ارادی

افعال سے حاصل ہوگی جس طرح شخصی سعادت کے اس اصول کو نظر انداز کرنا غیر ممکن ہے اسی طرح عام سعادت کے اس اصول کو نظر انداز کرنا غیر ممکن ہوگا لیکن ستم یہ ہے کہ جن افعال کا شمار اعلیٰ معاشرتی خدمات میں ہوتا ہے انہی میں بہت سے افعال عام نفع کے حاصل کرنے کے لئے ایسی تدابیر اختیار کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے عام نفع عام یا نفع بہتے نہیں پاتا۔

باب (۱۶)

اخلاقی زندگی میں عمل کا مرتبہ

اخلاقی علم

عقل و خواہش

اخلاقی اعمال اور عقل و فہم | ارادی افعال وہ ہیں جن میں قصد و تجویز اور اس بنا پر ایک حد تک غور و خوض موجود ہو یہ بھی امر ارادی افعال اور عقلی از شعور افعال میں ما بہ الامتیاز ہے عقلی بذراعت افعال کسی موجودہ جذبہ کی پر زور قوت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کا محسوس کوئی جبلت یا تہیج ہوتا ہے جو کسی محتمل الوقوع امر کے خیال کا اثر نہیں ہوتے ان میں اور ارادی افعال میں بھی وہی مذکورہ بالا امر حد فاصل کا کام دیتا ہے۔ غرض پیش منی اور سوار نہ باہمی کے بعد کسی ایسے مقصد کی ترجیح دہی یہ دونوں چیزیں نتیجہ ہیں فہم کے استعمال کا جو ہر ارادی فعل کی تہ میں موجود ہوتا ہے مگر افعال میں ہر قسم کا استعمال کوئی معمولی بات نہیں یہ ایک ایسا بلکہ یا یہ منصب ہے جس کے فرائض کی انجام دہی وقت طلب اور جس کا دائرہ اثر وسیع ہے۔ بلکہ یہ اپنی دشواری اور وسعت، ترکہ وجہ سے اختیار کی جان سمجھا جاتا ہے ہم اپنے کسی فعل کے جن نتائج کا پیش آنے سے قبل اندازہ کر سکتے ہیں یا اگر کوئی خاص انجام

نہ کیا جائے تو جو نتائج اس نسل سے عموماً پیدا ہوتے ہیں ان دونوں کی نسبت ان اثرات کی تعداد بہت زیادہ ہے جن کا اس فعل سے کوئی نہ کوئی تعلق ہوتا ہے اور جو باسانی نظر نہیں آتے۔ جو میلانات انسان کو کسی فعل کے سرانجام دینے پر آمادہ کرتے ہیں وہی بسا اوقات پردہ بین کے اسکی عقل پر پڑ جاتے ہیں اس واسطے اسکو یہ نظر نہیں آتا کہ میرے فلاں کا فعل خود میری عادت اور دوسروں کی یہودی پر کیا اثر پڑے گا جن اندرونی محرکات اور بیرونی حالات کی بدولت انسان کے دل میں کسی خاص مقصد اور اس کے ذرائع حصول کا خیال پیدا ہوتا ہے اکثر انہی کی بدولت اس کی فہم کا نقطہ نظریہ دو اور جزئی ہو جاتا ہے اس لئے جب نتائج کے تعلق فیصلہ کے لئے ایک معیار کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو یہ مطالبہ مطلق فہم نہیں بلکہ ایک خاص قسم فہم کا ہوتا ہے مختصر یہ کہ درحقیقت اخلاقی (یا بجا) افعال وہ ہیں جن میں فہم کا استعمال نمایاں طور پر ایک خاص معنی میں ہوتا ہے یعنی ان میں مقبولیت پائی جاتی ہے واضح تر الفاظ میں یوں کہو کہ اخلاقی افعال کی صرف یہ خصوصیت نہیں کہ ان پر سرانجام دہی سے پہلے غور کر لیا جاتا ہے یا وہ سرانجام دہی کے وقت 'بجا' معلوم ہوتے ہیں بلکہ جب ان پر انتہائی بیدار مغزی کے ساتھ مسلسل غور کیا جاتا ہے تو وہ اس وقت بھی بجا نظر آتے ہیں کیونکہ مقبول افعال سے مراد ایسے افعال ہیں جن کے صدور کے وقت وہ تمام شرائط پیش نظر اور زیر عمل ہوتے ہیں جن کا وجود افعال کے 'بجا' ہونے کے لئے ضروری ہے اسی لئے اس قسم کے افعال میں 'تج' جبلت میلان عادت رائے یا تعصب (ان میں سے جو موجود ہو اس) کی میانہ روی رہنمائی یا تعین ان خیالات کی بناء پر ہوتی ہے جو خود ان سے الگ اور ان کے دسترس سے خارج ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے اندازہ ہو گیا ہوگا محض مقصد کی تعین اور اس کے ذرائع حصول کا انتخاب نہیں بلکہ پیش نظر مقصد اور اس کے ذرائع کی قدر و قیمت کا صحیح فیصلہ عقل کا امتیازی دائرہ عمل ہے اس فیصلہ کا اثر اخلاقی علم ہے اخلاقی علم کا مایہ میسر

وہ اخلاقی احکام ہیں جو اصولی یا فروعی معاملات کے پیش آتے وقت نکالے جاتے ہیں یہ اخلاقی احکام بیان کا مجموعہ اخلاقی علم اس باب کا موضوع بحث ہے۔

اخلاقی علم کا حشر یہ ہے کہ ہمیں انسانی علم کیسے حاصل ہوتا ہے کیا قدرت نے انسان میں کوئی ایسی خاص اور جداگانہ قوت ودیعت

کی ہے جو اخلاقی علم کا ذریعہ حصول بنتی ہے؟ یا یہی انسان کی معمولی قوت فیصلہ ہے جو اختلاف حالات کے لحاظ سے صورت بدل کے اخلاقی

علم کی شکل میں نمودار ہوتی ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس کے پیرایہ میں ہم کو اخلاقی علم کے متعلق اصولی سوال کی عام ترین شکل نظر آرہی ہے۔ جو لوگ

اخلاقی علم کو وجدان کا ثمرہ قرار دیتے ہیں ان کا مسلک وجدانیت کہلاتا ہے وجدانیت کا ان نظریات سے گہرا تعلق ہے جو مثلاً کانت کے نظریہ

اخلاق کی طرح 'فقد واجبہ' سے زیادہ انداز خیال پر زور دیتے ہیں۔ وجدانیت کے بالمقابل ایک اور جماعت ہے جو تجربی کہلاتی ہے۔ تجربین کے نزدیک

انسان میں قوت فکر ایک ہی ہے البتہ یہ فکری قوت اخلاق میں اعمال کے نتائج اور ان نتائج کے موجودہ اغراض کے ساتھ تعلق سے اپنا سروکار رکھتی ہے۔

وجدانی نقطہ نظر کی تائید دو خاص شکلوں کی وجہ سے کی جاتی ہے مگر یہ دونوں مشکلیں ایسی ہیں کہ ہر اخلاقی نظریہ کو ان سے دوپار ہوتا پڑے گا۔ ان دونوں میں

ایک کا تعلق عقل و خواہش کے باہمی رشتہ سے ہے اور دوسرے کا شخصی و جمہوری نفع کے علم سے

خواہش اور عقل | معمولی علم اس روش کی پیروی کرتا ہے جس کی داغ بیل خواہش ذاتی ہے ہمیں ہموک لگتی ہے تو غذا اور اسکے

ذرائع حصول کا خیال آتا ہے۔ دل میں ہم جنسوں کے ساتھ یکجائی کی آرزو پیدا ہوتی ہے تو احباب اور انکی صحبت سے لطف اندوزی کی طرف ذہن مشغول ہوتا ہے دین علیٰ مذاہب فرض کرو کہ ایک مقصد کسی پر زور خواہش کا مطلوب

ذرا پایا تو اس صورت میں اس خواہش کی تشفی کے علاوہ دیگر خیالات نظر سے

اجمل ہو یا کنگے لیکن جیسا ہم کو ابھی معلوم ہو چکا ہے عقل کا یہ کام ہے کہ وہ تمام متعلقہ امور پر ایک ایسی نظر ڈالے جو عام وسیع موجود فی الخارج اشیاء کے مطالبہ پر مبنی اور جذبات سے بے غرا ہو۔ کسی فرض کی انجام دہی میں خواہش سنگ راہ ہوگی۔ ایسی حالت میں اگر کوئی ایسا شعبہ عقل نہ ہو جو خواہش کی ماتحتی سے آزاد رہ کے کام کر سکے تو (و جدائین کے خیال میں) یہ فرض کرنا کہ خواہش کی اصلاح اور روک تھام کے لئے کوئی مستقل اصول ہاتھ آسکیگا حماقت کے مرادف ہوگا۔

شخصی اور جمہوری فوائد | فوائد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شخصی دوسری جمہوری ان دونوں میں سے وسیع الاثر اور دیر پا جمہوری فوائد ہیں۔ جمہوری فوائد کی اس خصوصیت کو پیش نظر رکھ کے اخلاقی علم کے لئے ایک جداگانہ شعبہ عقل کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے۔ اگر اخلاقی علم کے لئے کوئی آزاد شعبہ عقل نہ ہو تو وہ لامحالہ شخصی خواہش کے ماتحت ہوگا۔ اس لئے یا وہ جمہوری نقطہ نظر اختیار نہ کر سکیگا یا اگر کرے گا تو اس نیت سے کہ ذاتی فوائد کے حصول میں سہولت ہو مگر اس سے قطع نظر کر نیے بعد بھی اخلاقی علم کے لئے جداگانہ شعبہ عقل کی ضرورت باقی رہتی ہے اخلاقی احکام میں نظری عظمت اور حقیقی استناد کا پہلو اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب ان کا سرچشمہ یعنی اخلاقی علم کا ذریعہ حصول ذاتی خواہشات عادات اور مقاصد کی ماتحتی سے آزاد ہو کیونکہ اخلاقی احکام کے با عظمت و قابل استناد ہونے کے لئے صاحب احکام کے نقطہ نظر کا بلند عالمگیر اور بے پوش ہونا ضروری ہے لیکن جیسا ہم آئندہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے یہ خیال اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جس کی بنا برلذت کو خواہش کا غلوب قرار دیا جاتا ہے اور محرک و مقصد کی باہمی تعلق کی غلط نوعیت فرض کی جاتی ہے اس غلط فہمی کی جب اصلاح ہو جائے گی تو اس وقت اخلاقی علم کے لئے کسی جداگانہ شعبہ عقل کے تسلیم کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ ہم آئندہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ عام و جمہوری نقطہ نظر نیجات اور ہمدردانہ جذبات کے شیر و شکر ہو جانے سے حاصل ہو سکتا ہے اس سلسلہ کی ابتدا ہم کانت کے خیالات کی توضیح

و تنقید سے کرنا چاہتے ہیں جو آزاد وجد گانہ اخلاقی عقل کی انتہا پسندانہ شکل کا پر جوش علم پر دار ہے۔

ف کانٹ کا نظریہ عقل عملی

خواہش کے فطری مطلوب کے باب میں کانٹ لذتیں کا ہم آہنگ ہے چنانچہ اس کا بھی یہی قول ہے کہ خواہش کا فطری مطلوب لذت ہے۔ جبکہ اغراض و مقاصد فطری میلان یا رجحان طبع سے پیدا ہوتے ہیں ان سب کا شمار محبت نفس کے نتائج میں ہے۔ اسی لئے معمولاً ادراک کا صرف اس فیصلہ کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان ذاتی مسرت اور اس کے ذرائع کے متعلق صادر کرتا ہے اس بنا پر معمولی عمل سرگرمی اور حقیقی اخلاقی سرگرمی میں بنیادی فرق ہے اور اس فرق کا پر تو اخلاقی علم کی نوعیت و فرض کے متعلق مباحث میں نظر آتا ہے۔

(۱) اخلاقی اغراض غیر مشروط، کلی اور واجب التحصیل ہوتے ہیں وہ ایسی چیزیں نہیں جن کو انسان حسب مرضی اختیار یا ترک کر سکے۔ اخلاق کی دنیا ان آخری مقاصد سے آباد ہے جن میں نیک و فاجر یا چون و چرا کی گنجائش نہیں لیکن "سعادت" کی حالت اسکے برعکس ہے وہ اخلاقی نقطہ نظر سے ضروری الحصول نہیں اس لئے عقل کو اس میں دخل نہیں البتہ ادراک اس کے متعلق مشورہ دے سکتا ہے مگر اس کے مشورے مشروط ہونگے۔ اگر تم کو سعادت کی آرزو ہے یا تم کو اس طرح یا اس صورت میں سعادت حاصل ہو سکتی ہے تو فلاں فلاں کام کرو۔ غرض ادراک تو صرف ذرائع حصول کی تلاش میں رہتا ہے اور عقل اخلاقی مقاصد کی اشاعت کرتی ہے اس واسطے لا محالہ ان دونوں کی نوعیت بھی مختلف ہونا چاہئے۔

(۲) اخلاق کے مقتضیات مشروط و مقید نہیں بلکہ قطعی ہیں جس طرح سب زیادہ دانشمند اور اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ کو ان سے واقف ہونا چاہئے

اسی طرح اس شخص کو بھی جو بالکل نا تجربہ کار ہے جس کی بہت ہی کم حیثیت ہے جس کے حالات و مواقع بہت ہی محدود ہیں اسی لئے اخلاقی ہدایات کا لہجہ واضح اور غیر مبہم ہونا چاہئے۔ لیکن اس قاعدہ کا استعمال سعادت کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص سعادت کی حقیقت یا ذرائع حصول کو وثوق کے ساتھ بیان نہیں کر سکتا۔ ”کن افعال سے ذی عقل ہستی کی سعادت میں ترقی ہوگی یہ مسئلہ لایحل ہے۔“ چونکہ اخلاقی ہدایات میں قطعیت کا پہلو ہونا چاہئے اس لئے ان کے دریافت کرنے کے لئے کسی خاص شعبہ عقل کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) جس طرح اخلاق کے مطالبات رحمنا آشنا اور واجب التسلیم ہیں اسی طرح اس کے مقتضیات عالمگیر ہیں اس کے قوانین جو کل تھے وہی آج ہیں اور وہی تا ابد رہیں گے۔ علیٰ ہذا جو قانون ایک شخص کے لئے ہوگا وہی دوسرے کے لئے ہوگا۔ لیکن سعادت کی یہ حالت نہیں۔ دقت توں بلکہ ایک ہی شخص کے حالات کے ساتھ ساتھ اس کا تغیر عالم آشکارا ہے۔ سعادت اس حد تک تغیر پذیر ہے کہ ادراک اس کے حصول کیلئے قواعد بھی وضع نہیں کر سکتا البتہ مشورہ دیتا ہے وہ صرف یہ بتا سکتا ہے کہ چند شرائط کے ماتحت بالا وسط فلاں طریقہ عمل سے سعادت میں ترقی ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ جب ہم یہ امر بھی پیش نظر رکھتے ہیں کہ افراد اور ان کے میلانات میں اختلاف کے باوجود اخلاق کے اوامر و نواہی عالمگیر ہوتے ہیں تو ہمیں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ اخلاق کے لئے ایک ایسے نقطہ نظر کی ضرورت ہے جو عام انفرادی تجربہ پر مبنی مقاصد و تجاویز سے بالاتر ہو۔

کانٹ کا مجوزہ حل | اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاق کی ضروریات کو صرف ایسی عقل پورا کر سکتی ہے جو تجربہ کی ماتحتی سے آزاد اور جداگانہ ہو۔ جس عقل کے آئینہ یا سطح نظر میں تجربہ کا شائبہ بھی ہوگا اس سے محبت نفس کی بو آئے گی۔ ایسی عقل جزئی، عارضی، غیر متیقن، اور اضمافی یا دوسروں کی دست نگر ہوگی۔ لیکن اخلاق کا قانون غیر تنقید، لابدی اور

عالمگیر ہے اس لئے میں انسان کی اخلاقی ہستی کے لحاظ سے ایک ایسا شعبہ عقل تسلیم کرنا چاہئے جو قانون کردار کی شکلیں ظاہر ہو اور اس قانون کردار کو تجربہ لذت اور اہم پر مقدم حاصل ہو۔ بالفاظ دیگر انسان میں ایک تو حسی فطرت پائی جاتی ہے جس کا تعلق جسمانی خواہشات سے ہے (دوسری مثال اخلاقی فطرت پائی جاتی ہے جو اخلاق کے عالمگیر قانون کو واجب التعمیل تسلیم کرتی ہے۔

مذکورہ بالا عمل کی صورت میں عقل اور تجربہ کی اس انتہائی تفریق سے ایک اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے پہلے ہم اس مسئلہ کو بیان کرتے ہیں اس کے بعد یہ ثابت کرینگے کہ اس مسئلہ کا ”متنوعی اور ناقابل حل“

ہونا یہی نظریہ کانت کی تردید کے لئے کافی ہے کانت کے نزدیک اخلاقی علم کا ذریعہ حصول ماورائی یا محض غیر فطری اور غیر تجربی ہے۔ وہ بالصریح اعلان کرتا ہے کہ جو عقل تجربہ اور خواہش سے بالکل بے تعلق ہوگی وہ فاعل صوری (کانت صنف ایک صفحہ ۲۳۰ و صنف ۱۱۲) یعنی بے نتیجہ ہوگی۔ اس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں فلاں نیک افعال انجام دینا چاہئیں وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ انسان کو مثلاً جفاکش، محتاط، فیاض ہونا چاہئے یا ان ایسی حالات میں اس قسم کے آدمی کو اتنی رقم دینا یا نہ دینا چاہئے۔ اس کی تنقیس کا حاصل یہ ہوگا کہ اخلاق کا کردار مدار عقل پر ہے اس لئے انسان کو قانون عقل کی پابندی کرنا چاہئے۔ لیکن کانت کے اصول کے مطابق تو قانون عقل صرف یہ کہتا کہ عقل کے وضع کردہ قانون کی پابندی کی جائے۔ اس لئے خواہ مخواہ یہ سوال پیدا ہوگا کہ وہ عقل کا وضع کردہ قانون کیا ہے جس کا تبع انسان پر واجب ہے اس سوال کا جواب قاعدہ کی رو سے یہ ہو سکتا ہے کہ انسان کو قانون عقل کی پابندی کرنا چاہئے۔ مگر اس طرح کے سوال و جواب سے تو لا حاصل سرگردانی کے سوا اور کوئی نتیجہ نہ نکلیں گا۔ آخر ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ فلاں فلاں نیک کام کرنا چاہئیں؟ اس عقدہ کا حل کانت کے پاس ہے اور اب ہم اسی حل پر غور کرنا چاہتے ہیں۔

کانت کا طریقہ عمل کسی فعل کے بجایا بیجا ہونے کا فیصلہ کانت یوں کرتا ہے کہ

یہ صحیح ہے کہ قانون عقل صوری اور سب سے نتیجہ سے (کیونکہ متعین مقاصد تجربی اور تفسیر پذیر ہوتے ہیں اس لئے قانون عقل ان کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتا) مگر اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالمگیر ہے اور ہر عالمگیر شے کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ تناقض سے بری ہوتی ہے اس بنا پر قانون عقل بھی تناقض سے بری ہوگا اب اگر کسی فعل کے بجایا بجا ہونے کا فیصلہ کرنا ہو تو اس فعل کے بنیادی اصول کو دیکھ کر یہ غور کرنا چاہئے کہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کے بعد تناقض لازم آئیگا یا نہیں اگر تناقض لازم آیا تو وہ فعل بے باور نہ بجا ہوگا۔ مثلاً

”کیا میں پریشانی کے عالم میں کوئی ایسا وعدہ کروں جس کے پورا کرنا ارادہ نہ ہو؟“ جھوٹا وعدہ اخلاقی فرض کے خلاف ہے یا نہیں اس سوال کے حل کرنا سب سے مختصر اور یقینی طریقہ یہ ہے کہ میں اپنے دل سے یہ دریافت کروں کہ اگر میرا یہ اصول (یعنی جھوٹا وعدہ کر کے پریشانی سے نجات حاصل کر لینا) عالمگیر ہو جائے اور میری طرح دوسرے بھی اس پر عمل کرنے لگیں تو مجھے کوئی شکایت ہوگی یا نہیں۔ علیٰ ہذا میں یہ غور کروں کہ آیا میں اپنے دل میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جب مشکلات سے اور کسی طرح مفر نہ ہو تو لوگوں کو جھوٹا وعدہ کر لینا چاہئے؟ اس وقت مجھے ذاتی طور پر یہ معلوم ہوگا کہ خواہ میں خود غلط بیانی کرنا چاہوں مگر دروغ گوئی کا عالمگیر قانون مجھے گوارا نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں وعدہ کوئی شے نہ رہیگا۔ اول تو ایک کو دوسرے کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور کسی نے عجلت میں اعتبار بھی کر لیا تو وہ موقع ملتے ہی ترکی بہ ترکی جواب دیگا“ (کتاب مذکور صفحہ ۱۹)

حاصل یہ کہ اگر خلافت وعدگی کا اصول عالمگیر قانون بن جائے تو اس سے تناقض لازم آئیگا اس لئے حسب قاعدہ مذکورہ یہ اصول کوئی قابل عمل یا معقول اصول نہیں۔ اب اگر گذشتہ بحث کا خلاصہ کسی ایسے کلیہ قاعدہ کی شکل میں نکالنا منظور ہو جو اخلاقی افعال کے معیار کا کام دے سکے تو یوں کہنا چاہئے کہ ہم جو کام کرو اس طرح کر کہ گویا تمہارے اس کام کا اصول تمہاری حسب مرضی فطرت کا عام قانون بننے والا ہے“ (کتاب مذکور صفحہ ۳۹)

بظاہر تو کائنات کا یہ طریقہ عمل سادہ ہے۔ جب تک انسان اپنے کسی فعل کے مقصد یا محرک کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو صرف اسی فعل سے سروکار ہے اس کا دوسری چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں اس وقت تک نہ معقولیت کا وجود ہوتا ہے اور نہ اخلاقی اصول یا قانون کا احساس۔ لیکن فرض کرو یہی شخص اپنے متعلق یہ خیال کرے کہ مجھ میں وہ قوت موجود ہے جس کی وجہ سے میرا ہر فعل فطرت کا باضابطہ قانون بن سکتا ہے تو کیا اس وقت ایک ذی عقل ہستی کی حیثیت سے وہ اپنے اصول افعال کے عالمگیر قانون بننے کو پسند کرے گا؟ کیا وہ ایک معقول پسند ہستی کی حیثیت سے اپنے افعال کے اس شرہ پر اطمینان قلب کیساتھ غور کر سکیگا؟ اگر وہ ایسا کر سکتا ہے تو اسکا زیر بحث فعل بجا ہے ورنہ بجا۔

کوئی تمہید آدمی اس تجویز کے عملاً سبق آموز ہونے میں شک نہ کریگا اس تجویز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انسان اپنے کردار پر غور کرتے وقت عقل (یعنی تقسیم و تجزیہ) سے کام لیتا ہے تو اس کا دامن اس طرفداری سے محفوظ رہتا ہے جو خواہشات اور جذبات کے ابتدائی و سطحی مظاہر سے پیدا ہوتی ہے۔ ماویوں وہ ایک متحد و مستقل مقصد اپنے پیش نظر رکھ سکتا ہے۔ اگر ہم کسی مجوزہ طرز عمل کی حقیقت کا بے کم و کاست اندازہ کرنا چاہتے ہیں تو اس کا ایک بہترین طریقہ (گو یہی ایک طریقہ نہیں) یہ ہے کہ ہم یہ غور کریں کہ آیا ہم اس طریقہ پر ہمیشہ کاربند ہونا پسند کریں گے۔ آیا ہم یہ پاہیں سکتے دوسرے بھی اس پر عمل کریں اور اس اصول کو پیش نظر رکھتے ہمارے ساتھ برتاؤ کریں۔ اس طریقہ عمل کے اختیار کرنے سے ہم کو پیش نظر مقصد کے ان نتائج پر غور کرنا پڑے گا جن کا دوسروں کی ذات سے تعلق ہوگا اس سے ہمیں یہ اندازہ ہوگا کہ ان نتائج کی قدردانی کس قدر خطرناک ہے جو ہمارے عارضی خیال یا ذاتی فوائد کے تنگ نظر تصور کو سب سے زیادہ پسند آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی مقصد کی تقسیم کریں گے تو ہمیں اس کی عام حیثیت صاف نظر آجائے گی۔ لیکن اس طریقہ عمل کا سرچشمہ صرف قانون اخلاق بلکہ لحاظ مقاصد نہیں (جیسا کائنات کا خیال ہے) بلکہ خود مقاصد اس طریقہ عمل کا سرچشمہ ہیں

البتہ شرط یہ ہے کہ ان مقاصد پر ہر پہلو سے کافی غور کر لیا جائے اور وہ اس قسم کے غور و جو من کے بعد بھی ہمیشہ پسندیدگی کے لائق نظر آئیں۔ غرض یہ مقاصد ہی کا امکان نہیں ہے جس سے کائنات کام لینا چاہتا ہے۔ یہی نتیجہ مندرجہ ذیل مثالوں سے نکلتا ہے جو خود کائنات نے دی ہیں

(۱) ایک شخص کو مایوسی کی حالت میں خودکشی کا خیال آتا ہے۔ ”اب وہ یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا میرا یہ اصول عمل فطرت کا عالمگیر قانون بن سکتا ہے“ اس سوال پر غور کرتے ہی ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ عالم میں کوئی ایسا نظام فطرت نہیں ہو سکتا جس کی رو سے وہی جذبہ (مثلاً بہان خود دوستی) فحشاء حیات کا سبب ہو جسے اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے بقائے حیات کا سبب ہونا چاہئے کیونکہ اس صورت میں تناقض لازم آئیگا۔

(۲) ایک شخص میں قدرت نے بعض قوتیں ودیعت کی ہیں لیکن وہ لہو و لعب کے شوق یا کالہی کی وجہ سے ان قوتوں کو نشوونما نہیں دیتا۔ اب اگر وہ اس اصول کا عام استعمال کرنا چاہیگا تو اسے یہ نظر آئیگا کہ گو اس اصول پر کاربند ہونے کے بعد بھی نظام فطرت قائم رہے گا (جس میں ہر شخص کی زندگی لہو و لعب اور کالہی کی نذر ہوگی) لیکن اس کا دل یہ نہ مانےگا کہ اس قسم کا نظام فطرت میں کل الوجوہ عالم وجود میں آئے۔ ایک ذی عقل ہستی کی حیثیت سے یقیناً اس کا دل یہ چاہیگا کہ مختلف قوائے انسانی کی پرداخت کی جائے کیونکہ ان سے ہر طرح کے کام نکل سکتے ہیں

(۳) ایک خوش حال کسی مصیبت زدہ کو دیکھتا ہے لیکن اس کی حالت پر توجہ کرنے کو جی نہیں چاہتا اس لئے دل میں یہ کہتا ہے کہ میں کیوں اس کا خیال کروں مجھے اس سے واسطہ۔ یہ اصول ایسا ہے جس کے باوجود نوع انسانی باقی رہ سکتی ہے بلکہ ممکن ہے ایک حد تک ترقی کرتی رہے لیکن باقی ہم کوئی یہ نہ چاہیگا کہ یہ اصول فطرت کا عام قانون بن جائے۔ ورنہ تناقض لازم آئیگا کیونکہ جو شخص اس قسم کی خواہش کریگا اسی کو ایسے مواقع پیش آئیں گے جب اس کے لئے دوسروں کی ہمدردی و امداد ناگزیر ہوگی اس لئے اگر وہ یہ چاہیگا

کر خود غرضانہ سب اعتنائی نظرت کا عام قانون بن جائے تو اسے اپنی ضرورت کیوقت اپنی اس خواہش کی مخالفت کرنا پڑے گی۔

اجتماعی اور عقلی فوائد کا ان مثالوں سے یہ امر صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی فعل کی برائی کے انکشاف کے لئے کانت جس تناقض سے واقعی کام لینا چاہتا ہے اسکا سرچشمہ وہ تضاد و برہمی ہے جو افراد

کے مختلف مقاصد میں پیدا ہوتی ہے کانت کو اس امر پر خاص طور سے اصرار ہے کہ افعال کی اجتماعی حیثیت اس تعلق سے واضح ہوتی ہے جو افعال کو جماعت کے عام افراد سے ہوتا ہے۔ انسان زندگی کا جو وسیع سے وسیع نقشہ بنا سکتا ہے اس میں اگر کسی نقطہ کو بلا تضاد و برہمی رکھتی ہے تو ایسا مقصد جو پہلے سے قائم مستحق ہے۔ جس نظام فطرت یا اصول کو وہ اس سے زندگی کی بہت ہی اس کی بربادی کا سبب ہے اس میں یقیناً تناقض موجود ہے اگر کسی اصول زندگی میں یہ دو عنصر اور تین آسان کے عام مینا است کو مینا است ایسا اصول زندگی اس نقشہ حیات کے بنانی ہوگا جس میں دیگر زیلا مینا است استلا طبیعی علوم فن موسیقی لطف دوستی یا اجزانہ کامیابی سے دھپسی یا بھی پیش نظر رکھے گئے ہونگے۔ جبکہ انسانی زندگی کی اقدار ایسی ہے کہ اس کے بقا کے لئے ہر شخص دوسرے کا دست نگریت تو اس زندگی میں اتہالی ہے جمعی و سنگدلی پر عمل کر کے لامحالہ تناقض لازم آئے گا۔ اب یہ عقل کا کام ہے کہ وہ ہمیں ایسے وسیع نقطہ نظر تک پہنچا دے جہاں سے دیکھ کے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ بیش نظر افعال کے نتائج میں اس قسم کا تناقض یا عدم تعلق ہے یا نہیں جہاں کھڑے ہوئے بعد ہم لو اصول تناقض کی منطقی توسیع سے نہیں بلکہ تکمیل اور حافظہ کی مدد سے یہ محسوس ہو کہ افعال فرد افراد ایک ایسے سلسلہ حیات کا جزء ہیں جس کا ہر نقطہ دوسرے سے دست و گریبان ہے جہاں پہنچنے کے بعد ہم کو یہ حیات محسوس ہوئے گی کہ اس عالم میں کوئی فعل کوئی فرد کسی شخص کی تشفی مستقل بالذات اور دوسروں سے بالکل بے تعلق نہیں بلکہ اس کائنات کا ہر ذرہ تاثر و تاثر کی مستحکم زنجیر میں جکڑا ہوا ہے۔ اسلئے

ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ قانون عقل کی رو سے بجا افعال وہ ہیں جن میں اور انسان کی استعدادات و خواہشات میں توافق ہو اور جو ان استعدادات و خواہشات کو وسعت دیکے ایک متعامل مجموعہ کے قالب میں ڈھال سکیں۔

کانٹ اور اجتماعی فوائد | لیکن یہ مذکورہ بالا اصول ترقی کی آخری منزل نہیں۔ کانٹ ابھی اسے اور نشوونما دیتا ہے جس کی بدولت وہ مخالف بڑی

حد تک رفع ہو جاتا ہے جو بظاہر کانٹ کی مجرد عقلیت اور لذتیں کے اجتماعی سیما میں نظر آتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقلی یا اخلاقی ارادہ کی غایت خود اس کی ذات ہے۔ اس لئے ہر ذی عقل شخص ہمیشہ آلہ عمل نہیں بلکہ مقصود بالذات ہوتا ہے، چنانچہ جب وہ لفظ "شخص" استعمال کرتا ہے تو اسکی ہی مراد ہوتی ہے، لیکن چونکہ نوع انسانی کا ہر معمولی ذرا ایک ذی عقل شخص ہے اس بنا پر کانٹ کو اپنے اصول اخلاق میں ایک اور کلیہ کا اضافہ کرنا پڑا ہے اس کا یہ قول ہے کہ اگر تم با اخلاق بننا چاہتے ہو تو پناظر عمل ایسا رکھو کہ گویا تمھارے نزدیک انسانیت خواہ وہ تمھارے پردہ میں نمودار ہو یا دوسرے شخص آلہ عمل نہیں بلکہ مقصود بالذات ہے جو خود کشی کا خیال کرتا ہے وہ شخص (یعنی خاص) کو زندگی کے قابل برداشت حالت میں قائم رکھنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ یہی دوسروں سے جو ٹاؤ وعدہ کریگا جو انھیں اپنے استفادہ کا ذریعہ خیال کریگا۔ اسی پر باقی تمام لوگ کو بھی ہم تیار کر سکتے ہیں۔ غرض چونکہ تمام افراد یکساں مقصود بالذات ہیں اور طرز عمل میں سب کا یکساں لحاظ ہونا چاہئے اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں ایک عالم غایات یعنی ایک عام قانون کی مانگ میں مختلف ذی عقل بستیوں کا ایک نظام کی شکل میں اتحاد یہی ایک ایسا میار ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہم افعال کے بجا و بجا ہونے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ یہ مقامات ایک حد تک صوری ہیں اس لئے ان میں ابہام پایا جاتا ہے لیکن انکے مفہوم کی تعیین کرتے ہی ان سے یہ صاف پتہ صبح ہوتا ہے کہ نیک افعال وہی ہو سکتے ہیں جن میں اپنی اور دوسرے کی

یہودی یکساں ملحوظ خاطر ہو بالفاظ دیگر بجا کا اطلاق اسی کام پر ہو سکتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی متعارض اغراض و مقاصد کو تا بہ امکان مشترک اغراض و مقاصد کے مجموعہ کی شکل میں منتقل کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ اس کوشش کی رو سے کانت کے اصول اور منتظم اور مل کے اصول میں خلل خیال کے بجائے طریقہ تعبیر کا فرق ہے۔ ان تینوں اصولوں میں ہمارے اسی خیال کا اعادہ کیا گیا ہے جس کا نام اصل یہ ہے کہ یہی ان افعال کا نام ہے جنکی وجہ سے ہر شخص کے قوی رونما کار آمد اور یکرات و مرآت مستعمل ہوتے ہیں۔

نظریہ کانت اور کامل
تناقض

لیکن مشترک فائدہ جو عالم غایات کے نام سے جماعت افراد کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اگر یہی وہ شے ہے جسکو پیش نظر رکھنے خواہشات کے نتائج کو عقل کے معیار سے

جانچنا چاہیے تو پھر کانت کے نظریہ عقل اولیٰ کا خاتمہ ہے کانت کی یہ فرمائش ہے کہ ہر خواہش کے نتائج میں تمہیں پیدا کرنا چاہئے تاکہ ان نتائج کے عالمگیر قانون بننے کے متعلق رائے قائم کی جاسکے۔ لیکن اس سے تو از روئے منطق تناقض لازم آئے گا کیونکہ خود کانت کے سب اصول (جو کہ خواہش ایک شخصی امر اور محبت نفسی کی شکل ہے اس لئے) اس کی تمہیم ناممکن ہے گویا جس ناممکن امر (بزم کانت کیونکہ شخصی سعادت خواہش کا مطلوب ہے) سے بچنے کے لئے کانت نے ایک اولیٰ اور ماورائی عقل تسلیم کی تھی اب اسی امر سے یہ کشف حقیقت کا کام لینا چاہتا ہے۔ اس سے زیادہ مکمل تناقض تو ذہن میں آ بھی نہیں سکتا۔ اس کے بالمقابل اگر ہم مطلوب خواہش کے اعبالی و تجربی حالات اور نتائج کو یکسر نظر انداز کر دیں تو پھر کوئی ایسا محرک نہیں جس کی تمہیم نہ ہو سکتی ہو۔ شوخ چشمی آوارگی یا سرقہ کے محرکات پر ہمیشہ عمل کرنے سے کون صوری تناقض لازم آئے گا؟۔ از روئے منطق کانت کے طریقہ عمل کا تو صرف اتنا اقتضا ہے کہ انہی ہمیشہ یکساں حالات میں ایک ہی محرک کی پیروی کرنا چاہئے۔ گویا اس کی نصیحت یہ ہے کہ اپنے ارادہ میں بددیانتی نہ پائیگی اور غرور کا پہلو ہمیشہ قائم رکھو۔ بڑے محرکات پر پابندی

کے ساتھ عمل کرتے رہو یہی تمھارے نیکوں میں شمار ہونے کے لئے کافی ہے۔
 ہر بیشک دنیا میں بڑے سے بڑا آدمی بھی ہمیشہ اور ہر حالت میں برا بننا چاہتا
 لیکن اس کا تعلق محض فوری و فطری عدم تطابق سے نہیں۔ بلکہ یہ نتیجہ ہے اس
 تعارض کا جو مختلف خواہشات اور گونا گوں مطالبات میں پایا جاتا ہے
 اور جس کی وجہ سے انسان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسے کبھی نہ کبھی انصاف
 و مہربانی سے بھی پیش آنے کی خواہش کرنا چاہیے۔

اجتماعی نقطہ نظر اور کائنات و حقیقت جس امر پر اسرار کرنا چاہتا ہے اس کی یہ
 خواہشات کی تنظیم یہ خیال مفہوم ہے کہ ہر خواہش پر اس قسم کی نظر ثانی ہونا چاہئے
 جو انسان کے واسطے یہ خیالی برآ کر رہتا ہے اور جسکی

وجہ سے اس کی خواہش اس کے تمام مقامات کا خالی از تھا نفس متکبرین کہتی ہے
 اس کا یہ مطالبہ ہے کہ کسی خواہش کو اس وقت تک کافی محرک نہ تسلیم کرنا
 چاہئے جب تک یہ خواہش کسی ایسے نتیجہ کی خواہش نہیں جس سے جو اس نتائج
 کے پہلو پہ پہلو رہ سکتا ہو جن کا قائل کے تمام میلانات و استعدادات سے
 تعلق ہے وہ ہیں یہ بھی بتانا ہے کہ یہ شرط اسی وقت پوری ہو سکتی ہے جب
 پیش نظر فائدہ اجتماعی فائدہ ہوگا۔ یہ خیال اس مسئلہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے
 جس پر اس میں شکی نہ رہتا ہے۔ وہ کوئی طریقہ عمل ہے جس کی وساطت سے
 ہم خواہشات و تمناؤں کو طریقہ ہائے کار اور نقشہ ہائے عمل کی تدوین و قیمت کا
 فیصلہ کرتے ہیں تاکہ بیشک فائدہ اور اجتماعی سعادت یہی وہ نقطہ نظر ہے
 جہاں سے کھڑے ہو کر ہم کو ایک عام نگاہ ڈالنا چاہئے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ
 یہ نقطہ نظر کیسے ایک کارگر طریقہ ڈال بن سکتا ہے۔

(۳)

اسلامی احساسی و جہانیت

اس وقت تک ہم بنی بنی شے سے یہ نہیں دیکھ سکتے ہیں کہ عقل کی بدولت

ہم اہل مقاصد پر تعمید پیکر کر رہے ہیں۔ ایسے تمام پیش نظر رکھتے ہیں جو باہم متوافق ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے بار بار پور میں معین ہوتے ہیں جن میں قوت و سلسلہ وجود و بصفت و تعلق مفقود ہوتی ہے (۲) اجتماعی مقاصد ہی ایسے مقاصد ہیں جو باہم متفق ہوتے ہیں کیونکہ انھیں کی وجہ سے ہم اپنے افعال کو ایک توفیق مجموعہ کی شکل میں منتظر کر سکتے ہیں۔ اب ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ جب ان نتائج پر با تفصیل عمل کیا جائیگا تو انکی کیا حالت ہوگی؟ کسی زیر بحث صورت حال میں یہ نتائج 'معقول' یا 'مجا' کی تعیین کیسے کیے جائیں گے؟ لیکن اس سوال پر غور کرنے کے لئے ہم وجدانیت کی اس شکل پر غور کریں گے جسے تاریخی حیثیت سے نظریہ کائنات پر تقدم حاصل ہے۔ وجدانیت کی یہ شکل اس امر پر زور دیتی ہے کہ کسی خاص صورت حال کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ انسان کو براہ راست اخلاقی علم کے ذریعہ سے ہوتا ہے وہ اخلاقی علم کو اور اک بالو اس سے تشبیہ دیتی ہے جو خاص خاص چیزوں کو بلا واسطہ معلوم کرنا ہے تاہم اسکا باصرہ یہ قول ہے کہ جس طرح اشیاء کے ادراک کے لئے ایک جائگاہ قوت ہے اسی طرح افعال کی اخلاقی قدر و قیمت کے اندازہ کرنے کے لئے ایک مستقل شعبہ عقل ہے۔ آئندہ بحث کا مقصد اس تعلق کی توضیح ہے جو فوری قدر شناسی اور با نازادہ غور و خوش میں پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی توضیح سے یہ بحث ذہن نشین ہو جائیگا کہ معقول نقطہ نظری یعنی مشترک فائدہ کا خیال اسی وقت ہوتا ہے جب کہ انداز خیال اور جذبات میں جماعت کا رنگ موجود ہوگا۔

اخلاقی سس۔ از یہ بحث نظریہ کے لئے ہے ایک ایسی فکر و مستقل
 اس صفت کا اور کو علم و حذمت ہے کہ اس صفت سے اس کی سفیدی با نواز
 کی قدر و قیمت ہمیں ملتی ہے کہ اس وقت ہوتے ہیں اسی طرح نیکی
 افعال کی نیکی سے باخبر ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں میں واقعہ اور بصفت میں
 ایسی نظری قریبی وابستگی موجود ہے کہ ایک کے بغیر دوسرے کا خیال

میدار عقل ہے اخلاقی فیصلہ کے متعلق وجدانیت کی تو یہ رائے ہے لیکن انفاذ کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت غیر فطری غیر مستقل اور کم و بیش نتائج سے مستعار ہے۔ اس بنا پر ظاہر ہے کہ ان دونوں نظریوں میں بعد المشرقین سے یہ صحیح ہے کہ وحدانیت کی بعض شکلوں کی رو سے اخلاقی حیثیت کا تعلق عام اصول یا اقسام نتائج سے ہے لیکن پیش نظر شکل کے اصول پر ہر فرد و فعل کی اخلاقی حیثیت خود قانون اخلاق سے بھی مستعار نہیں بلکہ محرک فعل کا ایک مستقل اور غیر منقاک جزا ہے۔ چونکہ وجدانیت کی یہ شکل افعال کی موجودہ اخلاقی حیثیت کے براہ راست ادراک پر اصرار کرتی ہے اسلئے ادراک حسی کے قیاس پر اسے نظریہ حسی اخلاقی کہتے ہیں۔

اس نظریہ پر اعتراضات یہی وجدانیت کی انتہائی شکل ہے اس شکل پر حقیقتاً اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کو دو سلسلوں میں مسلسل کیا جاسکتا ہے (۱) اس امر کا کوئی ثبوت موجود نہیں کہ تمام افعال میں نیکی یا بدی کی یہ مستقل اور بدیہی صفت براہ راست موجود ہے بلکہ اس امر کا بہت زیادہ ثبوت موجود ہے کہ یہ صفت جو افعال میں نظر آتی ہے اسکا سراغ علی العموم گزشتہ تعلیم اصلاح سزائش یا تجربہ میں ملتا ہے۔

۲۱۔ اس مسئلہ پر پچھلے سال اشخاص کے افعال میں اخلاقی رنگ پیدا ہوتا ہے جو اپنی زندگی عمدہ اخلاقی ماحول میں بسر کرتے ہیں اس لئے انہیں نہ غور و خوض کی ضرورت ہے اور نہ بار بار عام اخلاقی اصول سے کام لینے کی۔ لیکن بائیں ہمہ جو اخلاقی خصائص وجدان کی مدد سے نظر آتے ہیں وہ غلطی کے احتمال سے ہمراہ ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک فعل اس کے فاعل کو بحسب سبب معلوم ہو لیکن فی الواقع وہ از سر تاپا یا جبا ہو اس لئے وجدانی غلطیوں کی گرفت و اصلاح یہی شعوری فکر و استدلال کا اصلی فرض ہے۔

براہ راست ادراک غیر متعصبانہ تحقیقات کے بعد یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جن بالغ اشخاص کو مناسب حال اخلاقی ماحول مل جاتا ہے ان کے افعال و محرکات کے بڑے حصے میں نیکی یا بدی یا دونوں سے

بے تعلقی براہ راست اور فطرتاً موجود ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے چوری کا خیال کرنا گویا برائی کا خیال کرنا ہے۔ کسی گزشتہ یا آئندہ نوازش کا تصور نیکی کے تصور کے مرادف ہے۔ ڈاک لینے جانے کا ارادہ ایک ایسے فعل کا ارادہ ہے جسے نیکی و بدی سے کوئی سروکار نہیں۔ معمولاً جب انسان کو کسی فعل کا متعین طور پر خیال آتا ہے تو وہ شاذ و نادر اس امر کے لئے کرنے میں وقت صرفت کرتا ہے کہ آیا یہ فعل سچا ہے یا بھلا اس لئے جہاں تک اخلاقی زندگی کے واقعات کا تعلق ہے نظریہ خمس اخلاقی کا بیان صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب اس بنا پر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ نیکی یا بدی افعال کا فطری و مستقل خاصہ ہے تو علم النفس کے مشہور و معروف اصول کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ ہم جب کسی شے کا ادراک کرتے ہیں جب اسکی شناخت کرتے ہیں تو اسوقت گزشتہ تجربہ کا سرمایہ موجود ہوتا ہے جو نئے تجربہ میں کام آتا ہے کسین بچے تک مینر کرسی 'دودھ' کے کو دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں اس میں نہ تحلیل ہوتی ہے اور نہ شعوری تشریح۔ معمولی حالات میں جہت 'مسافت' اور قد کا اندازہ اسی وثوق و سہولت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس سے پہلے وہ وقت گزر چکا ہے جب ان امور کی تعلیم حاصل کی جاتی ہے جب ان اشیاء کا بال شعور تجربہ کیا جاتا ہے جس کے لئے تشریح ضروری ہوتی ہے علاوہ برائیں اس قسم کے اور اکات بالعموم دوسروں کی رہنمائی میں حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ گونا گوں جذبات کی مدد سے اخلاقی تعلیمات کو نقش مجرمانہ کے لئے سخت سے سخت تکلیفیں برداشت کی جاتی ہیں۔ مختلف قوموں اور نسلوں کے علم الانسانی و تاریخی حالات بھی یہی داستان بیان کرتے ہیں۔ جو افعال کبھی اخلاقی امتیازات سے نا آشنائے محض ہوتے ہیں۔ انہی میں حالات یا زمانہ کے اختلاف بلکہ بعض اوقات تدریج و پروج اسباب سے مختلف اخلاقی حیثیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک ہی فعل ایک جگہ جرم مطلق اور دوسری جگہ کارنامہ جو الہامی سمجھا جاتا ہے۔ چونکہ افعال کی اخلاقی حیثیت فطری نہیں بلکہ انسانی ہے اس لئے یہ نتیجہ اخذ کرنا تو معالطہ آمیز ہے کہ یہ اخلاقی حیثیت ایک غیر واقعی شے ہے مگر اسی تدبیر شوق کا

واقعہ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ اخلاق میں کوئی ایسی حد قائم نہیں کیجا سکتی جہاں پہنچکے یہ نشوونما کا سلسلہ ختم ہو جائے جس کے متعلق یہ کہا جاسکے کہ اس کے بعد جو کچھ ہے وہ صرف نیکی یا صرحت بدی میں شامل ہے جس تک پہنچ جانے کے بعد یہ وثوق ہو جائے کہ آئندہ نہ افعال کے نتائج کا مشاہدہ ہوگا اور نہ موجودہ و جدائی فیصلوں کی اصلاح یا نظر ثانی ہوگی۔

(۲) اس کے علاوہ ہم جن اخلاقی امور کو بلا نظر و فکر فوراً دریافت کر لیتے ہیں ان میں صرف معمولی حالات میں دریافت کر لیتے ہیں اخلاق کی دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں جس پر بلوغ کامل کا اطلاق ہو سکے اس عالم میں ہر شخص کم و بیش بچہ ہے اور اخلاقی اختیارات کی تحصیل کر رہا ہے۔ انسان کو اخلاقی امور سے جس قدر زیادہ دلچسپی ہوگی اسی قدر اس میں معصوم صفتی کشادہ دلی و توفیق پذیرگی اور اخلاقی بالیدگی کی استعداد زیادہ ہوگی۔ یہ تو صرف سنگدل اور بے اعتنائیاں کم از کم محض یا بند رسوم اشخاص کے نزدیک تمام افعال یا تجاویز اس طرح متعین طور پر ضمیمہ یا غلط ہوتی ہیں کہ ان پر غور و خوض کرنا غیر ضروری ہوتا ہے ہمیشہ نئے مواقع نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں مگر اس تعلیم سے وہی لوگ مستفید ہوتے ہیں جنہیں یہ امر تسلیم ہوتا ہے کہ خود ان کے پاس اخلاقی احکام کا کافی ذخیرہ موجود نہیں۔ اس کے علاوہ اور جو رائے قائم کی جائیگی اس سے فکری اخلاق کا خاتمہ ہو جائیگا اور محض پابندی رسوم کی منزل پر واپس آنا پڑیگا۔ انتہائی وجدانیت اور انتہائی قدامت پسندی دونوں بدعات اور بدعات کی پیدا کردہ مشکلات سے ڈرتی ہیں اس لئے دونوں اخلاقی امور میں غور و خوض اور سود و زیاں کے حساب کو ناپسند کرتی ہیں اور اسی لئے دونوں علی العموم پہلو پہ پہلو کہتی ہیں۔

براہ راست ادراک | اسی بحث سے ہمارا دوسرا اعتراض پیدا ہوتا ہے واقعہ
اور معیار صحت | یہ ہے کہ اخلاقی صفت کا بلا واسطہ وجود نیکی کی براہ راست
اور بظاہر قطعی موجودگی یہ صحت کا کافی ثبوت نہیں۔ اس کے
زائد سے زائد اثنا ہوتا ہے کہ اگر شک کے اسباب موجود نہیں ہوتے تو

جس صورت حال سے ہم اچھی طرح واقف ہوتے ہیں اس میں صحت کا گمان غالب پیدا ہو جاتا ہے۔ (الف) جاگزیں تعصب سے زیادہ نیکوئی شے بدیہی ہے اور نہ براہ راست۔ جب کسی رسم یا نظام کے بقا کا سوال پیدا ہوتا ہے اور کسی خاص طبقہ یا متعلقہ مصالح کو اس سوال سے ہمدردی ہوتی ہے تو اس وقت تعصب کی بدولت بدترین اخلاقی فیصلہ شاعر الذات تقدس کے لباس میں نمودار ہوتا ہے (ب) اس سے قطع نظر جو فیصلہ معمولی حالات میں بالکل بجا ہے اگر اسی پر تبدیل شدہ حالات میں اصرار کیا گیا تو ممکن ہے وہ ناسوزوں اور اس لئے غلط ثابت ہو۔ زندگی خواہ افراد کی ہو یا اقوام کی مسلسل تغیر کی آماجگاہ ہے۔ اس لئے اگر ان فیصلوں کا دامن نہ چھوڑا جائے جو سابق حالات کے ماتحت کئے گئے تھے تو غلطی کا خطرہ دہشیں رہے گا۔ خوب خوب تر کا دشمن ہوتا ہے یہ اصلاح کی ضرورت صرف انہیں خیالات کیلئے نہیں ہوتی جو غلط ہیں بلکہ ان خیالات کے لئے بھی ہوتی ہے جو کبھی صحیح تھے لیکن اب نظر ثانی کے لائق ہیں۔ جب سیاسی اقتصادی اور عملی حالات میں اس سرعت و وسعت سے تبدیل ہو رہی ہو جس کا نمونہ آج کل نظر آ رہا ہے تو ایسی حالت میں بنے بنائے 'وجدانی فیصلوں کی نہیں بلکہ گزشتہ اخلاقی فیصلوں کی از سر نو ترتیب پر زور دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر تبدیل شدہ حالات کی بنیاد پر از سر نو تنظیم کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں بالارادہ تحقیقات ناگزیر ہے ورنہ وہ تغیرات پیش آئیں گے جو غور و فکر اور صحیح رہنمائی سے محروم ہونگے اس لئے قدر شدید ہونگے جنکی وجہ سے ایک طرف تو اخلاق کی بندشیں ضرورت سے زائد دھیلی ہو جائیں گی اور دوسری طرف اس کے جواب میں بعض ایسے امور کی پابندی کی جائے گی جنکی تائید معقول دلائل سے نہ ہو سکے گی۔

وجدان و تفکر | لیکن اصل یہ ہے کہ وجدان و تفکر کا مقابلہ ہی غلط ہے یہ دونوں

باہم حریف مقابل نہیں بلکہ ایک دوسرے کے متمم ہیں جیسا کہ گزشتہ باب میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے۔ آئندہ نتائج کی پیش بینی سے ہمارے دل میں تشفی یا عدم تشفی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا بندہ پیدا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۲)

ہیں طرح یہ خیال غلط ہے کہ ہم (عالم میں تغیرات سے قطع نظر) صرف آئندہ
 لذت دالم کا اندازہ کرتے ہیں، یہی سبب یہ خیال بھی غلط ہے کہ جب ہم
 اپنے افعال کے متوقع نتائج کو سوچتے ہیں تو انکی قدر و قیمت کا اپنے جذبات
 کی مدد سے اندازہ نہیں کرتے۔ جو شخص محض یہ فرض کرتا ہے کہ ہم جب مختلف
 ممکن الحصول صورتوں کا باہم مقابلہ کرنے بیٹھتے ہیں تو جذبات سے معری
 ہو کے صرف اپنے نقطہ نظر سے انکی فوائد و نقصانات کا شمار کرتے ہیں
 اور اس کے بعد سبب قاعدہ تفریق باقی نکالتے ہیں وہ ایک ایسا امر
 فرض کرتا ہے جس کا نہ آج تک وجود ہوا ہے اور نہ آئندہ ہو گا۔ تفکر کو ایک
 ایسا تماشہ سمجھنا چاہئے جو بند بھی ہے اور جاری بھی بالفاظ واضح تر یہ ایک
 تماشہ ہے جو عالم خیال میں ہوتا ہے اس میں ہمارے مختلف افعال حصہ
 لیتے ہیں اور ہمیں وہ نتائج دکھاتے ہیں جس سے ہمارے مختلف میلانات
 پیدا ہو سکتے ہیں، جب ہم خیال کی مدد سے کسی تغیر کو وقوع پذیر ہوتے دیکھتے
 ہیں تو ہمیں اس کی قدر و قیمت کی نوعیت و مقدار کا براہ راست احساس
 ہوتا ہے یہ احساس شدت میں تو نہیں لیکن واقعیت میں اس احساس کے
 برابر ہوتا ہے جو انہی تغیرات کے فی الواقع ظہور اور انکے نتائج کے علم سے
 پیدا ہوتا ہے۔

تفکر کا فائدہ
 جب ہم کسی موجودہ خواہش یا نتیجے کے صحیح مفاد یا مفہوم کا اندازہ
 کرنا چاہتے ہیں تو یہ غور کرتے ہیں کہ اگر اس پر عمل کیا گیا تھا
 تو اس کی کیا حالت ہوگی؟ یہ امر حوت بحیثیت واقعہ ہے کہ ہر خواہش کی اہمیت
 و مفہوم کی تعیین اس کے نتائج سے ہوتی ہے۔ اب اگر نتائج کو ایک محض
 دور دست شے قرار دیا گیا اگر ایک تصور سے اطمینان و تکمیل یا بے اطمینانی
 و عدم تکمیل کا احساس پیدا ہوا تو نتائج پر غور و خوض کا تعلق صرف دماغ سے
 رہیگا۔ اس کا طرز عمل یہ ہوگا کہ پھر سے غور و خوض کا فائدہ اس کے برعکس ہے
 کہ وہ پر غور و خوض کا واقعی تجربہ بنا رہا ہے کہ متوقع الحصول نتائج کے تصور سے
 قلب میں پسندیدگی و ناپسندیدگی یا نصرت و غیبت کے جذبات برپا ہوتے ہیں

چنانچہ تصویب نتائج کے متن کے ساتھ ساتھ ایک شرح تصنیف ہوتی جاتی ہے جو انکی اخلاقی قدر و قیمت کی تعیین کرتی ہے۔ یہ عام اصول یا آخری منزل مقصود کا شعور نہیں بلکہ نتائج کی قدر و قیمت کا براہ راست احساس ہے جو افعال کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہی وہ صداقت کا ناقابل مذمت عنصر ہے جو نظریہ وجدانیت میں پایا جاتا ہے لیکن وجدانیت غلطی سے یہ فرض کرتی ہے کہ یہ اخلاقی قدر و قیمت کا فوری احساس براہ راست تفکر کے نقش قدم پر چلنے کے بجائے خود اسکی جگہ کام کرتا ہے اور یوں اسے اخلاقی نقطہ نظر سے معطل کر دیتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ تفکر مختلف روشنیوں کی روشنی سے ہے جو انسان عالم خیال میں کرتا ہے، ہم پہلے اپنے ذہن میں کسی نتیجے سے متاثر ہوتے ہیں اس کے بعد ذہن ہی میں کسی مجوزہ نقشہ عمل کی آزمائش کرتے ہیں۔ مختلف خیالوں تک نتیجے کے بعد وہ نتائج رو در رو نظر آتے ہیں جو اس نقشہ عمل سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان نتائج کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کی بناء پر ہم اسل نتیجے یا پیش نظر نقشہ عمل کے اچھے بُرے ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس بناء پر ہمارے نفس سود و زیاں کا حساب نہیں ہر صاحب فکر کی ذات سے یکسر بے تعلق اور جذبات سے ہمہ تن معری ہو بلکہ عالم خیال کا ایک تماشا ہے جس میں افعال اور اس کے نتائج مشمل ہونے بلکہ گہرے ہوتے ہیں اسی لئے تفکر میں وجدان اور براہ راست احساس کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ تفکر کو ذہنی اور عمل کو خارجی آزمائش کہنا چاہئے (کیونکہ عمل بھی ایک قسم کی آزمائش ہے جس سے کسی فعل کی بنیاد یعنی اس کی تہ میں پوشیدہ خیال کی صحت و عدم صحت کا اندازہ کیا جاتا ہے) خارجی آزمائش کے نتائج تو باقی رہتے ہیں۔ ان کا واپس لینا ممکن نہیں ہوتا لیکن ذہنی آزمائش کے نتائج کی تلافی ہر وقت ہو سکتی ہے علاوہ برائی ذہنی آزمائش میں وقت کم صرف ہوتا ہے چنانچہ تھوڑی دیر میں مختلف تجویزوں کا تجربہ ہو سکتا ہے اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ان تہجیات کو بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے جو شروع میں نظر سے اوچھل رہے ہیں۔ چونکہ گونا گوں تجاویز زیر غور ہوتی ہیں اس لئے انسان کو مختلف قسم کی اخلاقی قدر و انیان اور براہ راست احساسات کرنا پڑتے ہیں۔ بہت سے میلانات کے

سرگرم عمل ہونے سے اس استعداد نفس کے ظاہر ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے جو مناسب حال اور درکار ہوتی ہے اور جسکی وجہ سے معقول سعادت کے حاصل ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ تشکر کی بدولت عمل کی مختلف شاہراہیں متقابل حریفوں یا متضاد شقوں کی حیثیت سے رو در رو کھڑی نظر آتی ہیں اور یوں انجام کی اہمیت الاحوال سے نقاب ہٹ جاتی ہے۔

نیک آدمی کا فیصلہ مذکورہ بالا بحث سے اوسط کے اس خیال کی تشریح ہوتی ہے اور معیار اخلاق کہ جو شخص خود اچھا ہو گا وہی اچھی طرح اس امر کا فیصلہ کر سکے گا کہ واقعی کون سی شے اچھی ہے اس طرح کے آدمی کو

اعلیٰ مقاصد کے تصور سے تشفی اور بڑے نتائج کے خیال سے وحشت ہوگی چونکہ اسکی استعدادات ترقی یافتہ اور عادات و میلانات منظم ہونگے اس لئے کسی مقصد کے پیش نظر آنے سے اسکے دل میں وہی جذبہ پیدا ہوگا جو اس مقصد کے شایان شان ہوگا۔ بہادر آدمی ان تمام افعال و تجاوزات سے فوراً متاثر ہوگا جن میں مشکلات پر غالب آنے کے لئے صبر و طاقت کی ضرورت ہوگی۔ جسکی طبیعت میں حسن سلوک کا مادہ ہوگا وہ ہر ایسی تجویز پر لبیک کہے گا جس کا دوسروں کی بہبودی سے تعلق ہوگا۔ اس بنا پر اخلاقی حسن یا نیکی کی براہ راست قدردانی کو اخلاق کا معیار قرار دیا جاسکتا ہے دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جسے کردار کے باب میں کسی پیچیدہ سوال کے متعلق شک پیدا ہو اور اسے ان لوگوں کا خیال نہ آئے جنہیں وہ بیک سمجھتا ہے، وہ یہ نہ سوچے کہ اگر ان لوگوں کو یہ شکل پیش آتی تو وہ اسے کیونکر حل کرتے۔ وہ اپنے فیصلہ کی رہنمائی میں ان لوگوں کے متوقع طرز عمل سے مدد لے یا کم از کم اس کے دل میں یہ سوال نہ پیدا ہو کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو یہ لوگ میرے متعلق کیا رائے قائم کریں گے۔ یہ صحیح ہے کہ اس طرح انسان کو وہ اخلاقی معیار حاصل نہیں ہو سکتا جسکی بنیاد خود اس کے فیصلہ پر ہوتی ہے، اس طرح اس صورت حال کی اخلاقی حیثیت کی صحیح تعین نہیں ہو سکتی جو خود اسے درپیش ہوگی تاہم اس اندازہ کی بدولت اسکی قوت فیصلہ خود غرضانہ طرفداری کی بندش سے آزاد ہو جاتی ہے اور پیش نظر صورت حال کی تشریح و قدر خاشاکی

میں تحلیل یا سانی نسبت زیادہ آزادی کے ساتھ کام کر سکتا ہے۔

ف عام قواعد کی حیثیت

اخلاق کے متعلق بعض ایسے قواعد بھی ہیں جو نہ کانت کے قانون عقل کی طرح عام ہیں اور نہ جزئی واقعات کے فیصلوں کی طرح خاص ہیں ان قواعد کا دائرہ انفرادی افعال کے بہ نسبت وسیع اور اخلاق کے اصل الاسول کے لحاظ سے تنگ ہے۔ عقلی نقطہ نظر سے ان قواعد کی اصل 'حیثیت اور فرض' کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں وجدانیت و تجزیہیت دونوں سے کام لینا پڑے گا اس موقع پر ہمیں جس عقدہ کو حل کرنا پڑے گا وہ یہ ہے کہ خاص قاعدہ کو ایک طرف عام اسول اور دوسری طرف جزئی واقعہ سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ کوئی قاعدہ جس قدر زیادہ عام جس قدر زیادہ مجرد و عقلی ہوگا اسی قدر کم قابل استعمال ہوگا۔ اسکے بالمقابل جو قاعدہ جس قدر زیادہ محدود و معین ہوگا اسی قدر زیادہ انفرادی افعال کے تمام و کمال نشوونما یا انکی آزادی و فطری زیبائی کے لئے نقصان رسان ہوگا۔ اس لئے آئندہ تحلیل میں صرف ان شرائط کے دریافت کرنے کی کوشش کی جائے گی جنکی ماتحتی میں قواعد عقلی بھی ہو سکتے ہیں اور ان سے متعین مدد بھی مل سکتی ہے۔

وجدانیت اور اخلاقی کم از کم افادیت کا یہ خیال ہے کہ اخلاقی قواعد کردار کے ان حالات مشکلات کا حل

لئے مستعین ہوتے ہیں جو فی الواقع پیش آتے ہیں اسی لئے افادیت کی رو سے قواعد اور فیصلہ طلب صورت واقعہ میں

ماثلت ہونا چاہئے۔ لیکن اگر اخلاقی قواعد واقعی حالات پر غور و خوض کا نتیجہ نہ ہوں اگر وہ صرف اس میلگوں آسمان سے انسان پر نازل ہوں تو ان کا فیصلہ طلب افعال سے فرداً فرداً محض سوری و بیرونی تعلق ہوگا۔ مثلاً ایک شخص اس امر کا

قائل ہے کہ اصول دینتداری بذات خود لسی خاص شعبہ عقل کی مدد سے انسان کو معلوم ہوا ہے اور اس کا گزشتہ واقعات کے تجربہ یا آئینہ حالات کی پیش بینی سے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر اس اصول کا استعمال کرنا چاہیگا تو کیسے کریگا؟ اسے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ پیش نظر صورت حال اس اصول کے استعمال کے لئے بالکل موزوں ہے بالفرض اس نے یہ سوال کیسے حل بھی کر لیا تو اسے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ اصول پر کار بند ہونے کے لئے فلاں طریقہ عمل اختیار کرنا چاہئے کیونکہ قاعدہ کا عام طور پر اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جب اس میں ماہ الامتیا جزئی حالات نظر انداز کر دئے گئے ہوں اور صرف چند مشترک امور پر اکتفا کیا گیا ہو لیکن اس صورت میں قاعدہ کا حاصل صرف یہ نصیحت رہ جائے گی کہ انسان کو بہر حال دیانت داری سے کام لینا چاہئے۔ رہا یہ امر کہ فلاں موقع پر دیانت کی نوعیت کیا ہوگی اس کا فیصلہ خود فاعل یا کسی اور کے رائے سے یا پھر اتفاق وقت سے ہوگا یہ دشواری اتنی سخت ہے کہ اخلاق کے جو نظامات ایسے مقررہ قواعد کے قائل ہیں جنکا سرچشمہ ضمیر الہام یا وحی ہے انہیں حتی الامکان تمام واقعات کے احاطہ کرنے کے لئے روز افزوں پیچیدہ تدابیر سے کام لینا پڑا ہے اور بالآخر ان کے یہاں اخلاقی زندگی جزئیات تک میں قاعدہ پرستی یا ظاہر پرستی کا نام رہ گئی ہے۔

اخلاقی مشکل کشائی | فرض کرو ہماری بحث کا نقطہ آغاز تورات کے احکام عشرہ ہیں یہ تعداد میں دس اور عام خیالات تک محدود ہیں جو بصورت

نفی ظاہر کئے گئے ہیں علاوہ بریں ایک ہی فعل ان میں سے متعدد احکام کے تحت میں ہو سکتا ہے ان اسباب سے جو عملی شبہات و اشکالات پیدا ہوتے ہیں انکے رفع کرنے کے لئے ایسے فن کے ترتیب دینا کی ضرورت ہوتی ہے جو اس عقدہ کا حل کر سکے یہ فن چونکہ اخلاقی مشکلات کو حل کرتا ہے اس لئے اسے اخلاقی مشکل کشائی کا فن کہنا چاہئے اخلاقی مشکل کشائی اس امر کی کوشش کرتی ہے کہ بقدر عملی پیچیدگیوں کے پیش آنے کا احتمال ہو سکتا ہے ان سب کا پہلے سے اندازہ کیا جائے اور انکے رفع کر نیکے لئے صحیح قواعد وضع

کئے جائیں۔ مثلاً توراۃ کا ایک حکم یہ ہے کہ قتل مت کرو اس حکم کے سلسلہ میں ان تمام صورتوں کی ایک فہرست مرتب کی جائے گی جنہیں قتل واقع ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت کی صحیح اخلاقی حیثیت اور اس کے جواز و عدم جواز کی صحیح حد معین کی جائے گی۔ لیکن یہ طریقہ عمل افعال و جوارح تک محدود نہ ہو گا اسی اصول پر ان تمام داخلی و بیرونی افعال کی بھی تقسیم و ترتیب ہوگی جن کا زندگی پر اثر پڑتا ہے۔ حسد، رشک، غصہ، ترش روی، کینہ پروری، سنگدلی، ظلم پسندی وغیرہ وغیرہ کی تقسیم مختلف انواع اخلاق میں کی جائے گی اور ہر نوع کی صحیح اخلاقی قدرو قیمت معین کی جائیگی۔ زندگی کے ایک پہلو کے متعلق جو اصول کار اختیار کیا جائیگا اسی سے بقیہ پہلوؤں کے لئے کام لیا جائیگا۔ اور یوں بالآخر اخلاقی زندگی کی تمام صورتوں کے شمار ہو سکے بعد ان کی فہرست مرتب ہوگی اور ہر اخلاقی صورت اخلاقی ہدایات کی الماری کے اندر اپنے خانہ میں رکھ دی جائے گی۔

اس طریقہ عمل کے | لیکن جب اخلاقی زندگی کا یہ تصور آتا ہے تو اپنے جلو میں خطرات

خطرات و مفسد لانا ہے (الف) یہ معنی کے بجائے صورت کو اہمیت دینے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

یہ اپنی توجہ کو افعال کی واقعی خوبی نہیں، فاعل کے میلان طبع نہیں، مخصوص موقع و محل نہیں بلکہ قواعد کی حرف بھرت پابندی پر مرکوز کرتا ہے۔ اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ کردار کا دائرہ تنگ اور اس کا عمق کم ہو جاتا ہے۔

(۱) یہ بعض کو تو ایسی صورتوں کی جستجو کی ترغیب دیتا ہے جو ان کے مفید مطلب ہوتی ہیں اسی لئے روزمرہ کی گفتگو میں اخلاقی شکل کشا سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی موٹنگانیوں سے اپنے خود غرضانہ افعال کی اخلاقی توجیہ کرتا ہے اور (۲) بعض ہیں ظاہر پرستی اور غلو کا جذبہ پیدا کرتا ہے چنانچہ اسکی بدولت اس وضع کی متشدد و شگفتہ سیرت پیدا ہوتی ہے جس کا نمونہ زمانہ قدیم کے فریسی اور زمانہ حال کے صفا کشوں میں نظر آتا ہے کیونکہ ان دونوں فرقوں نے اخلاقی زندگی کا جو نقشہ مرتب کیا تھا اس کی تہ میں یہ خیال کام کر رہا تھا کہ اخلاق کی بنیاد مقصد و قواعد کی

سمتی کے ساتھ پابندی پر ہے (ب) علاوہ برائے کردار کے متعلق اس طرح کے نظام اخلاق کا میلان عملاً قانونی نقطہ نظر کی طرف ہوتا ہے یہ حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب قانونی خیالات آ کے اخلاق میں شامل ہو جائیں۔ جن کی رو سے جرم کی ذمہ داری اور کسی بالا دست حاکم کے ذریعہ سے سزایابی یہ دونوں امور ضروری ہوتے ہیں۔ کردار کا انضباط مخصوص ادا و نواہی کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اس کے لئے بعینہ اسی قسم کی تحلیل کی ضرورت ہوتی ہے جس کا ذکر (صفحہ ۳۲ میں) آچکا ہے۔ اسی صورت میں ہر جرم کا ایک مقررہ اور باضابطہ اصول پر اندازہ اور اس کے لئے مناسب سزا تجویز کیا جاسکتی ہے اس میں شک نہیں کہ اعمال زندگی میں ذمہ داری اور جزا و سزا کو بڑا دخل ہے (چنانچہ عقرب ہم اسپر بحث کریں گے) لیکن جو نظام اخلاق سراسر سے محفوظ رہنے کو سطح نظر قرار دینگا اور یوں محض قاعدہ کی پابندی سے سرور ہو گیا جذبہ پیدا کریگا وہ یقیناً ناقص ہوگا۔

(ج) غالباً اس قسم کے نظام اخلاق کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اسکی بدولت اخلاقی زندگی آزادی عمل اور برضا و رغبت انوال کی سرانجام دہی سے محروم ہو جاتی ہے اور یوں اخلاقی زندگی (خصوصاً پابند ضمیر کی نگاہ میں) ان قواعد کی غلامانہ و مضطربانہ پیروی کے مرادف بن جاتی ہے جو دوسروں کے وضع کردہ ہیں۔ اطاعت پابندی اصول کی بناء پر اچھی چیز ہے لیکن زیر بحث نظام اخلاق کی رو سے عملاً خوبی کا مصداق صرف اطاعت قرار پاتی ہے اور اطاعت کی نوعیت پابندی اصول کی نہیں بلکہ بجا آوری احکام کی ہوتی ہے۔ اخلاقی قواعد ذریعہ نجات اور انکا وجود مستقل بالذات ہوتا ہے۔ انکی پیروی کرنا اسی کا نام نیکی ہوتا ہے۔ اس اصول کی بناء پر اخلاق کا مرکز اعمال زندگی کے دائرہ سے نکل جاتا ہے، غرض جو اخلاقی نظامات منشاء سے زیادہ الفاظ پر محرمات سے زیادہ قانونی نتائج پر زور دیتے ہیں وہ غالباً کو بیرونی اقتدار کی بندش میں جکڑتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس قسم کا کردار پیدا ہوتا ہے جسے دل کی مسلسل پریشانی اپنی کشمکش کے خلکوں

انجام اور سزا کے خوف سے براہِ دو چار رہنا پڑتا ہے۔
 مقررہ قواعد کا انجام جو لوگ اس طرح کے تمام نظامات اخلاق کی شد و مد سے مخالفت کرتے ہیں وہ یہ امر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ غماص مقررہ اصول کو قطعی و آخری اصول تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ ہیں وہ بزرگم خود یہ سمجھتے ہیں کہ ان برائیوں کے ذمہ دار بعض کارفرما جانتیں یا مذہبی پیشوا یا سیاسی حکام یا قانونی عہدہ دار ہیں اس لئے خود اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ اخلاق چند مقررہ اور ناقابلِ تغیر قواعد کی پابندی کا نام ہے۔ ان معتصر ضمیمہ کو یہ خیال نہیں آتا کہ اگر اخلاق کی وہی حقیقت ہے جو یہ سمجھتے ہیں تو اس صورت میں ان لوگوں کی تعریف کرنا چاہئے جنہوں نے مقررہ قواعد وضع کر کے اس حقیقت کے عالم وجود میں آنے کا موقع بہم پہنچایا کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ مقررہ قواعد کی پابندی کا خیال اسی وقت قابلِ عمل ہو سکتا ہے جب کوئی ایسا بالا دست صاحبِ اقتدار موجود ہو جو ان قواعد کو وضع اور نافذ کر سکے۔ لاک کا قول ہے کہ "منا قابلِ چوں و چرا حقائق کی تسلیم اور اصول زندگی کے تعلق واجب العمل فرماندہی ان دونوں باتوں سے ایک شخص کو دوسرے شخص پر وہ اختیار حاصل ہوتا ہے جو کوئی معمولی اختیار نہیں۔"

افادیت اور عام قواعد عام قواعد کے جزئی واقعات کے تعلق استعمال میں اس لئے مشکلات پیش آتی ہیں کہ ان دونوں میں کوئی رشتہ تسلیم نہیں کیا جاتا لیکن افادیت کو اس مسئلے سے دو چار ہونے کی ضرورت نہیں۔ اسکے یہاں اخلاق کا معیار وہ کلیات ہیں جو سعادت و شقاوت پر خاص خاص افعال کے اثر کو پیش نظر رکھتے مرتب کئے گئے ہیں۔ البتہ اگر سعادت کا وہ مفہوم لیا لیا جو نیم ختم کے ذہن میں ہے (یعنی مقررہ لذتوں کا مجموعہ) تو اس صورت میں عام قواعد کا وجود ہی ناممکن ہو گا کیونکہ اس مفہوم کے اعتبار سے کوئی قابلِ تعمیم نئے موجود نہ ہوگی۔ اس کے برعکس اگر لذت سے وہ معنی مراد لئے گئے ہیں جو عام طور پر سمجھے جاتے ہیں یعنی بہبودی، کامرانی، مقصد کا قابلِ اطمینان حصول تو اس حالت میں یقیناً ایسے اصول زندگی یا قواعد کلیہ موجود ہونگے

جن میں نوع انسانی کا تجربہ قلمبند ہو گا۔ مل کے اقباسات ذیل سے اس بحث کے اسلی پہلو واضح ہونے میں۔

”ہم یہ سمجھتے ہیں کہ سعادت ایک ایسی پیچیدہ اور غیر متعین شے ہے کہ اگر یہ حاصل ہو سکتی ہے تو صرف ان ثانوی مقاصد کے ذریعہ سے جن کے متعلق وہ ارباب فکر متفق ہو سکتے ہیں بلکہ اکثر متفق ہوتے جو آخری معیار کے متعلق ایک دوسرے سے مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ان ثانوی مقاصد کے متعلق ارباب فکر میں جو اتفاق رائے پایا جاتا ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے جسکی امید ان حضرات کے اخلاقی مابعدالطبیعات کے متعلق شدید اختلاف کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہو سکتی ہے“ (مضمون ختم) جن ثانوی مقاصد کمال نے ذکر کیا ہے ان سے مراد تندرستی، دیانتداری، پالوائشی، مہربانی وغیرہ ہیں انکے متعلق وہ افادیت میں یہ کہتا ہے کہ۔

”اس زمانہ تک بعض افعال کے دوسروں کی سعادت پر اثر کے متعلق نوع انسانی میں کچھ پختہ اعتقادات ضرور پیدا ہو گئے ہونگے یہی اعتقادات ہیں جو اس طرح ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ عوام کے لئے اور عوام کی طرح فلسفی کے لئے دیہاں تک کہ اسے ان سے بہتر اصول کے دریافت کرنے میں کامیابی ہو جائے) اخلاقی قواعد کا کام دیتے ہیں۔۔۔۔۔ ان قواعد کو ناقابل تغیر سمجھنا ایک بات ہے اور درمیانی کلیات کو نظر انداز کرتے وقت ہر فعل کو ابتدائی اصول کے معیار پر جانچنا یہ دوسری بات ہے۔۔۔۔۔ کوئی شخص یہ نہیں کہتا ہے کہ فن جہاز رانی کی بنیاد علم ہیئت پر نہیں کیونکہ جہاز راں خود بحری تقویم کے حساب لگانے کے لئے نہیں ٹھیکر سکتا۔ چونکہ وہ ذی ہوش ہے اس لئے جو حساب لگ چکا ہے اسی پر اکتفا کرتا ہے اور دریا نوردی کے لئے روانہ ہو جاتا ہے یہی حالت تمام ذی ہوش انسانوں کی ہے۔ وہ بھی حق و باطل کے عام سوالات اور انکے علاوہ اور بہت سے مسائل کے متعلق جو ان سے کہیں زیادہ مشکل ہیں ایک رائے قائم کر کے بحر حیات کے سفر پر روانہ ہو جاتے ہیں۔“

تجربہ قواعد اور مقررہ رسوم | اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مل نے جن خیالات کا اظہار

کیا ہے ان سے بجا اور سبیا کے متعلق اس وقت فیصلہ کرنے میں بڑی مدد ملے گی
 جب تاریخ اخلاق کے طلبہ کو اس امر میں ذرا خشک ہو گا کہ جدید میں جن قواعد
 اخلاق کو ایک خاص اخلاقی شعبہ عقل کا آخری فیصلہ سمجھتے ہیں وہ اسی قسم کے ترب
 شدہ کلیات ہیں جن کا ذکر مل نے کیا ہے۔ لیکن ان سے جس حقیقت کو بے نقاب
 کیا ہے اس کا دائرہ استعارہ وسیع نہیں جیسا کہ ہونا چاہئے اس حقیقت سے زیادہ
 سے زیادہ ان اخلاقی قواعد کا اندازہ ہوتا ہے جن میں رسم کا عنصر موجود ہے۔ چنانچہ
 ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے اخلاقی قواعد کی بنیاد گزشتہ عادات
 زندہ گی و نیز فطری، اقتصادی، اور سیاسی ممانعت پر زوئی ہے۔ لیکن ایسے
 مواقع پر بسا اوقات اہم امور کی بہ نسبت معمولی باتوں (مثلاً بابوں کی آرائش
 جسمانی ظہارت، بتوں کی پرستش وغیرہ) پر زیادہ زور دیا جاتا ہے خود ہمارے
 زمانہ میں گزشتہ رواج کی وجہ سے بہت سی ایسی باتیں جائز سمجھی جاتی ہیں جنکو
 ذکی انجس ضمیر پرند نہیں کر سکتا مثلاً ایک قوم کی دوسری قوم پر فوج کشی یا حرا
 مقابلہ میں سنگدلی، کمزور سے اقتصادی استفادہ، یا عقل و تقال کے ساتھ
 پیش بینی کا فقدان۔ یہ امور اس طرح سعادت کے مرادف سمجھے جاتے ہیں کہ
 ان کا ترک اور شقاوت ان کا روبرو بدل اور تکلیف وہ برہمی لازم و ملزوم سمجھے
 جاتے ہیں لیکن اگر گزشتہ زمانہ کے اخلاقی قواعد حرف بحرف موجودہ زمانہ
 میں معیار حق و باطل قرار پائیں تو رسوم کا دور دورہ از سر نو سرور ہو جائیگا اور اس
 اخلاقی ترقی سے دست بردار ہونا پڑے گا جو فکری اخلاق کی بدولت حاصل
 ہوتی ہے۔ چونکہ جینتھم اور مل دونوں افادیت کے قائل ہیں اس لئے
 اس موقع پر یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جینتھم کو افادی معیار پر اسلئے
 اصرار ہے کہ اسے ان اخلاقی قواعد کے ناقابل اطمینان ہونے کا یقین ہے
 جس کا ذکر مل نے کیا ہے۔ مل کی بحری تقویم کا اب علمی حیثیت سے حساب
 لگ گیا ہے اس تقویم اور اس کے مقصد میں تطبیق پیدا ہو گئی ہے۔
 لیکن جو قواعد ترتیب دے گئے ہیں ان میں طبیقات کا مفاد غیر معقول
 حیثیات، حکم امین اعلانات اور عام بیبودی کا واقعی لحاظ یہ چیزیں غت رہیں

تجربہ تو اس کا اختلاف | علاوہ برائیں واقعات یہ سب کہ آل نے جس اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ اسی وقت پایا جاسکتا ہے جب متوسط تقسیمات یعنی درمیانی کلیات کو بہم، مجرد اصول کی حالت میں رکھا جائے۔ کسی ملک میں جس قدر تعلیم یافتہ اور نیک سیرت اشخاص ہوں گے سب کا انصاف یا احسان پر اتفاق رائے ہوگا مگر کب؟ اس وقت جب انصاف یا احسان کی یہ حالت ہو کہ اگر انہیں اپنے عموم پر قائم رکھا جائے تو ان کے سب کچھ معنی ہوں اور انکی تعین کی جائے تو ان کے کوئی معنی نہ رہیں۔ انصاف کے خلاف کون سے لیکن بھری محمول شخصہی متعارف کی تحقیق ضرور کے معیار کا کہ ان کی انجمن سرمایہ اور مزدوری کے باہمی تعلق، رواد عام کی پیروی کی شخصی ملکیت، زمین اور صنعت کی قومی ملکیت کے متعلق جن مباحث کا ہنگامہ گرم رہتا ہے ان سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ ذی بہم اور نیک میلان اشخاص کے ایک جم غفیر کے نزدیک ایک ہی اصول انصاف، شہادہ نتائج کا مقتضی ہو سکتا ہے۔ تاہم رسم ہی وہ شے ہے جو اخلاقی زندگی کی تہ میں منظر ہوتی ہے۔ اور اس کے علاوہ وہ سری صورت ذہن میں بھی ہیں آتی کیونکہ رسوم انسان کی روشنی عمل سے خارج نہیں بلکہ اس کا جز ہوتی ہیں وہ ان عادات و مقاصد کے قالب میں موجود ہوتی ہیں جن پر روشنی عمل کی بنیاد ہوتی ہے اور گروہ کے بقول (منقولہ ص ۱۱) "ایسے میلانات کے پردہ میں حکومت کرتی ہیں جن کا، انسان عادی اور جو خود ہی کے خیال کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں" قوانین، خواہ بشکل قانون مرتب ہوں یا نہ ہوں معاشرتی رسوم، آداب، مجلس عام رائے کی توقعات یہ وہ استناد ہیں جو کردار کی تعلیم دیتے ہیں۔ اگرچہ ان میں تو بیاہدقاست انسان جمیع روشنی عمل کا فیصلہ نہ کر سکے۔ انکی بدولت سوالات کی ایک ایسی فہمست، منظر نقطہ نظر کا ایک ایسا سلسلہ پاتھ آجاتا ہے جسکی مدد سے انسان عمل کا طلب صورت معاملہ پر غور اور اسکی اخلاقی حیثیت کا اندازہ کر سکتا ہے چنانچہ اکثر آدمی اپنا اخلاقی فیصلہ اسی طرح کرتے ہیں۔

رسوم کا نام ہی اختلاف | اگرچہ شرعی رسوم اور انفرادی عادات میں باہم اختلاف
 نہ ہوتا تو سجاویدجائے تعین کے لئے اس قسم کی رہنمائی کافی
 دہائی ہوتی۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ مختلف عادات کی وجہ سے ناقابل
 اجتماع تمام حدیثیں تحریر ہو سکتی ہیں۔ میں انتخاب ناگزیر ہوتا ہے اس لئے
 غور و غماز سے کام لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی فیصلوں کے لئے اخلاقی اصول کی
 ضرورت بھی کسی لئے پیش آتی ہے، لیکن اخلاقی اصول گزشتہ قواعد کردار
 کے برقرار رکھنے پر مبنی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر یہ قواعد کافی ہوتے تو غور و فکر
 کی ضرورت نہ ہوتی اور یہ اصول کی بنیاد پر اور ہی دیکھا کے عناصر نظامات و رسوم
 کے بارے میں سوچنا پڑتا ہے اور وہ جو دہائی میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ان پر غور و غور نہیں ہوتا
 اخلاقی اصول اور ان کی اس بحث کی بدولت ہم اپنی تحلیل کے اصلی نقطہ تک پہنچ جاتے
 اہمیت کی نوعیت | میں قواعد اور نام اصول میں کیا فرق ہے؟ قواعد کا تعلق
 اصل سے ہے۔ ہم کسی نام کو جس طرح سمجھ لیا انجام دیتے
 ہیں اسکی نام تمام قواعد سے ہے۔ لیکن اصول کا تعلق ذہن سے ہے۔ وہ اشیاء
 کے متعلق فیصلہ کرنے میں کارآمد ہوتے ہیں۔ وہ دائریت و افادیت کی بنیاد کی
 غلطی جو عمل کے منقولہ بالا اقتباس میں نظر آتی ہے، یہ ہے کہ وہ ایسے قواعد
 کی تلاش کرنی ہیں جو بنیادست خود فاعل کے لئے شاہدہ عمل متعین کر سکتے ہیں
 حالانکہ اخلاقی اصول کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ عمل کو ایسا نقطہ نظر اور طریقہ
 عمل پائے آجائے جس کی مدد سے وہ از خود پیش نظر صورت حال میں نیکی
 و بدی کے عناصر کی تحلیل کر سکے جو اخلاقی اصول و اہمی اخلاقی اصول ہوگا
 وہ شاہدہ عمل متعین نہ کر سکا بلکہ نہ بنیادست مسئلہ کی تحقیق کی بنیاد بنیگا
 غور طلب عمل کے مختلف پہلو دکھائے گا اور کوتاہ نظری یا طرفداری کے
 خیرہ سے آفاہ کرے گا وہ ایسے امور سے مطلع کر دیکھا جن کے لحاظ سے فیصلہ
 مقصد یا غرض کے اثرات پر غور کرنا چاہیے اور یوں فکری اقتصاد میں اسکا
 معین ہوتا وہ ان اجمہ خیالات کی طرف اشارہ کرے گا جو فاعل کے پیش نظر
 رہنا چاہئیں اور اسس طرح غور و غور میں اس کی رہنمائی کرے گا۔

زیر اصول اور ذریعہ
تخلیل

مختصر یہ کہ اخلاقی اصول کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم
نہیں دیتا بلکہ پیش نظر صورت حال کی تحلیل میں مدد دیتا ہے

رہی اخلاقی حیثیت تو اسکی تعین اخلاقی اصول سے نہیں

بلکہ پوری صورت حال سے ہوتی ہے مثلاً 'زیرین اصول' کو لیجئے بعضوں کا
یہ خیال ہے کہ اگر یہ اصول عام طور پر اختیار کر لیا جائے تو صنعتی نزاعوں کا خاتمہ
ہو جائے۔ مگر کیا واقعی ایسا ہو سکتا ہے؟ بالفرض ہر شخص دل سے اس اصول
پر عمل کے لئے تیار بھی ہو گیا تو یہ کیسے معلوم ہو گا کہ فلاں بچہ یہ صورت میں
فلاں روش اختیار کرنا چاہیے۔ جب لوگوں کو خود اپنے حقیقی مفاد کے متعلق
یقین نہیں تو صرف اس کہہ دینے سے کہ 'دوسروں کے مفاد کو اپنا مفاد
کے برابر سمجھو' یہ عقیدہ کیسے حل ہو سکیگا۔ نہ یہ امر قرین عقل معلوم ہوتا ہے کہ
جن جن چیزوں کو ہم اپنے لئے پسند کریں وہ سب ہم دوسروں کو لازمی طور پر
دیں۔ اگر مجھے پرانی وضع کا گانا پسند ہے تو کیا یہ ضروری ہے کہ اپنے ہمسایہ کو
بھی یہی گانا زبردستی سنواؤں۔ تاہم 'زیرین اصول' کی بدولت ہمیں ایسا نقطہ
نظر حاصل ہو سکتا ہے جس سے ہم افعال پر غور کر سکتے ہیں۔ اس اصول سے
ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے افعال کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کرتے وقت
ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ ان کا خود ہمارے اور دوسروں کے مفاد میں کیا اثر پڑیگا
اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم اپنے فیصلہ میں طرفداری سے محفوظ رہ سکتے
ہیں اس اصول سے ہم یہ سبق حاصل کر سکتے ہیں کہ کسی خاص لذت یا الم کو صرف
اس لئے پسند اجمیت نہ دینا چاہیے کہ اس کا اثر ہماری ذات پر پڑے گا۔ غرض
'زیرین اصول' احکام یا اوامر نافذ نہیں کرنا بلکہ جب کسی صورت حال پر ہم و خرد کے
سامعہ غور و خوض کی ضرورت ہے تو اسوقت اس اصول کی وجہ سے فیصلہ
کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔

بعد دن اور عقل فیصلہ۔ ہم کو متعدد مواقع پر مثلاً قصد و محرم یا وجدان و بالتفکر

تحلیل کی بحث میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جب یہ اور خیال کی
رہم و اگر تفریق کس قدر مصنوعی ہے، اس طرح صریح و غیر خیال نوثر ہوتا ہے

جو جذبہ کے اختلاط سے غالب دلچسپی کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح دلت
 وہی خیال و حقیقت عام اور مقول یعنی نفس چالاک و ہوشیار کا مقابلہ
 ہوتا ہے جس میں بنیادی عصب موجود ہوتا ہے۔ ہمدردی کی بدولت انسان
 کے فرائض اخلاقی سے دلچسپی کم دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اور آدمی ان نتائج کو
 پیش نظر رکھنے لگتا ہے جن کا دوسروں کی ہمدردی پر اثر پڑتا ہے۔ اس قسم
 کے نتائج کو ہمدردی اہمیت دیتا ہے جو اس کی نظر میں ان نتائج کو حاصل ہوتی
 ہیں جن کا اثر خود اس کی عزت دولت یا طہارت پر پڑتا ہے۔ اپنے آپ کو دوسری
 جگہ فرض کرنا، ان کے مقاصد و فوائد کے نقطہ نظر سے معاملات پر غور کرنا، خود اپنے
 مطالبات و دعاوی کی وہی حیثیت قرار دینا جو کسی ہمدرد و ناظر ذرا شالٹ کی
 نظر میں ہو سکتی ہے یہی دو طریقہ ہے جس سے اخلاقی علم کو عمومی اور
 وجود خارجی حاصل ہو سکتا ہے، خلاصہ یہ کہ ہمدردی اخلاقی علم کا اصول عام
 ہے، لیکن یہ اس لئے نہیں کہ ہمدردی کے احکام کو دوسرے اصول کے احکام
 پر ترجیح حاصل ہے، بلکہ اس لئے کہ ہمدردی کی وجہ سے وہ ذہنی نقطہ نظر قائم
 آجاتا ہے جو سب سے زیادہ موثر اور قابل اختیار ہوتا ہے، وہ آلہ دستیاب
 ہو جاتا ہے جس سے پیچیدہ صورت حال کی تحلیل ہو سکتی ہے۔ بیساکہ گزشتہ
 باب میں بیان کیا جا چکا ہے، اخلاق کے لئے دیگر بیجاات کے ساتھ ہمدردی
 کے اختلاط کی ضرورت ہے۔ اس خیال پر ہم یہاں جس ارکان کا اضافہ کرنا چاہتے
 ہیں وہ یہ ہے کہ اس اختلاط میں ہمدردی کی وجہ سے وہ شے حاصل ہوتی
 ہے جسکی بناء پر خواہشات، نجاویر، غرائم اور افعال پر ایک موثر وسیع اور
 خارجی نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ اسی ہمدردی کا ثمر ہے کہ کائنات کی صورت
 اور خالی از نتیجہ عقل ایک مجرد اور نظری شے نہیں رہتی۔ علیٰ ہذا یہ اسی ہمدردی
 کا اثر ہے کہ ان زمین کے مومن از جذبات حسابات مشترک فائدہ کے اعتراف
 کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

باب ۱۷

اخلاقی زندگی میں فرض کی حیثیت

جاذب اور معقول غرض کا تصادم
خوبی یا تشفی کبھی تو بلا واسطہ اور فوری ہوتی ہے جس کا تعلق خواہش سے ہوتا ہے، لیکن کبھی بالواسطہ ہوتی ہے اس صورت میں ان خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے جو غور و خوض

سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے اس کی توضیح ہماری گزشتہ بحث سے ہو چکی ہے، جیسا کہ ہمیں پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ قسم دوم اگر موجود ہوگی تو اس سے جذبات میں کوئی نہ کوئی تحریک ضرور پیدا ہوگی، وہ کسی نہ کسی حد تک تشفی بخش ضرور معلوم ہوگی۔ لیکن ممکن ہے اس کے اثر کا طریقہ اس مقصد کے طریقہ اثر سے مختلف ہو جسکی کشش یا جذب میں غور و خوض کے ظاہر کردہ اصول کو دخل نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ اس مقصد کا اثر ایسا شدید و واضح اور استغراق انگیز ہو کہ فوراً عمل کی صورت میں جلوہ گر ہو جائے۔ اس کے برعکس جس خوبی کے اثر کی بنیاد دور دست خیالات پر ہو گو اسکی اخلاقی حیثیت تسلیم ہو لیکن ممکن ہے کسی وقت فاعل پر اس کا اثر کمزور و ضعیف ہو۔ بالفاظ دیگر اس خاص وقت میں "قانون نفس" کا مطالبہ اتنا پر زور نہ ہو جتنا "قانون اعضا" کا ہو جو ہمیشہ قانون نفس سے برسرِ پیکار رہتا ہے۔ لفظ فرض کے مفہوم اسی تقابل سے فرض کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک طرف تو اس خوبی کی بجائے قیست ہوتی جو گو دور دست مگر معقول

ہوتی ہے اور اس کے لئے اس کا تفسیر ہوتا ہے جن کا تقاضا
 شدید اور فوری توجہ کا خواہاں ہونا ہے اس لئے بالطبع غالب خواہشوں کی
 رہنمائی اور حقوق خوبی کے عمل میں اثر افزائی کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن
 یقیناً بعض اوقات لفظ فرض کے استعمال میں کسی قدر توسع سے کام لیا جاتا ہے
 مثلاً فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کیا اس کے ایک یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اس نے
 ایک ایسا کام کیا جو بجا تھا خواہ اس کا میلان طبع اس کام کے مخالف تھا یا نہ تھا
 اور یہ واقعہ تو اکثر پیش آیا ہے کہ ایک خوبی جس کا دائرہ اثر وسیع ہوتا ہے تفکر آمیز
 لحاظ اور پیش بینی کی مدد سے نشوونما پاتی ہے لیکن چونکہ وہ پوری طرح جاذب
 یا باعث کشش ہوتی ہے اس لئے انسان اس کا خیر مقدم کرتا ہے اور اسے فوراً
 خوبی تسلیم کر لیتا ہے۔ ایتہ موقع پر نہ تصادم ہوتا ہے اور نہ تعارض بلکہ یہ
 خوبی آتے آتے اس خیال کی جگہ لے لیتی ہے جو دل میں خالی از فکر بھیج کی وجہ
 سے پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ موجود حالات کے لحاظ سے صرف یہ خوبی مناسب
 موزوں معقول اور دانشمندانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت میں
 بھی فاعل 'پنا' فرض' ادا کرتا ہے مگر وہ فرض جس کے
 ادا کرنے میں اسے مسرت ہوتی ہے جسے اگر ادا نہ کرنا تو کلفت ہوتی ہے۔
 ایسے موقع پر فرض سے مراد وہ فعل ہوتا ہے جو پیش نظر صورت حال کی
 ضروریات و مطالبات کو پورا کر سکتا ہے اسی لئے اہل روم 'فرض' اور
 'عہدہ' کو ہم معنی قرار دیتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک اداۓ فرض کے
 معنی تھے ایسے واجبات کی سرانجام دہی جو ہر شخص کی اجتماعی حیثیت
 کی بناء پر اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں۔

خواہش و فرض و عہدہ
 اور اس کا شعور

لیکن مذکورہ بالا صورت کے علاوہ ایسی صورتیں بھی پیش
 آتی ہیں جن میں فاعل کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ بجا
 مقصد اور میرے فطری میلان میں تخالف ہے جن میں سے

یہ نظر آتا ہے کہ بجا مقصد ایک ایسا اصول یا قانون تو ہے جسکی پابندی ضروری
 ہے مگر اس پابندی کے لئے اندری میلان پر جبر تشدد اور زبرد تو بیخ کی ضرورت

ہوگی۔ اس صورت حال کی تصویر ہم منحصوبہ آرمڈ کے اقتباس ذیل میں اچھی طرح دیکھ سکتے ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ ہم اس اقتباس کو توجیہ واقعات نہیں بلکہ توصیف واقعات کی نظر سے پرہیز کریں۔

”کردار کے متعلق ہر قسم کا تجربہ کرنے کے بعد آخر یہ واقعہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے اندر دو نفس، دو جبلتیں یا دو طاقتیں ہیں۔ (خواہ ہم انکا کوئی نام رکھیں اور ان کے آغاز کے متعلق کوئی رائے قائم کریں، ان دونوں میں انسان پر قابو پانے کے لئے کشمکش جاری رہتی ہے۔ ان میں سے ایک ابتدائی ہیج کی حرکت کا نتیجہ اور نسبتاً غیر ارادی ہے۔ یہ اس میلان کی شفی کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اسی کو عام طور پر انسان کے معمولی یا عارضی نفس کی حرکت کہتے ہیں۔ اس کا تعلق باسے، بہوت یا خواہش سے ہوتا ہے۔ دوسرا غور و فکر کا ثمرہ ہے۔ یہ نسبتاً ارادی ہے۔ یہ میلان کو قاعدہ کے ماتحت رکھنے کی ہدایت کرتا ہے اسے عام طور پر انسان کے بند تر یا دیر پا نفس کی حرکت کہتے ہیں۔ اس کا تعلق عقل، روح یا ارادہ سے ہوتا ہے۔“

آئندہ صفحات میں پہلے ہم یہ بیان کرینگے کہ (۱) ہماری رائے میں اس فرض اور میلان فطرت کے تضاد کی واقعی حالت کیا ہے (۲) اس کے بعد پھر ان توجیہات پر توجہ کریں گے جن میں اس تضاد کی ایک ذی تصویر کشی گئی ہے اس سلسلہ میں پہلے (الف) جدائی اور اس کے بعد (ب) اتحاد کی نظریہ پر بحث کریں گے (۳) آخر میں اپنی تنقید کے نتائج کو پیش نظر رکھ کر خود اپنے نظریہ کی توضیح کریں گے۔

ف

خواہش اور قانون کی ماتحتی

روزمرہ میں فرض کے متعلق جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں سے

بعض مولیٰ مولیٰ باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں یہ کام ہمارا فرض ہے اس کا انجام دینا ہمارے ذمہ واجب ہے۔ ہمیں یہ نہ دیکرنا چاہئے۔ ہم سبکی سے انجام دہی پر مجبور ہیں۔ یہ شے بطور فرض ہم پر عائد کی گئی ہے۔ جو شخص عادی اداۓ فرض سے غفلت کرتا ہے اسے ہم بے قانون یا بے قاعدہ کہتے ہیں۔ اگر کوئی اپنے فرض کی بجا آوری سے پہلو تہی کرنا چاہتا ہے تو ہم اس کا نام بے اصول رکھتے ہیں۔ ان تمام فقرہوں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ بعض کام ایسے ہیں جو ہمیں کرنا چاہئیں جو ہم سے لئے جاتے ہیں۔ جن کے پاس قانون یا باضابطہ اصول کی سند جواز موجود ہے۔ علاوہ برائیں مذکورہ بالا فقرہوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان باطنی ان کاموں سے گھبراتا ہے کہ وہ اسے علاوہ کچھ اور کرنا چاہتا ہے اس لئے جب فرض کو ایک شعور آمیز موثر قرار دیا جاتا ہے تو اس کے مفہوم میں مصری میاں پر جبر کا پہلو شامل ہوتا ہے۔ اس کی دلالت اسے گمراہ یا ناگواہی پر ہوتی ہے جس کا دشت کرنا گو ضروری ہے مگر آسان نہیں اس کے قابو میں لانے کیلئے کوشش کی ضرورت ہوگی مگر یہ کوشش اس وقت ممکن ہوگی جب فاعل کو مقصد حاصل کرنے کی ہی نوعیت کافی طور سے تسلیم ہوگی غرض یوں ہوگی اور اصول یا فرض اور خواہش کے باہمی تضاد کو ظاہر کرتے ہیں۔ میلان یا فرض میں اگرچہ ناگزیر وابستگی ہے لیکن ان دونوں کو الگ کر کے (۱) میلان پر مخالف فرض کی حیثیت سے اور (۲) فرض پر اخلاقی اقتدار کے حامل یا قانون کے منہ کی حیثیت سے بحث کرنے میں سہولت ہوگی۔

بیان کا فرض سے تفرق خواہش یا اسطہ ہو یا بلا واسطہ اس کا سریت۔ جسم کی بنیاد پر احتیاج یا اشتہا ہوتی ہے جب کردار یا طرز عمل کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے زندہ جسم کا وجود مترشح ہوتا ہے زندہ جسم میں اگر اپنی ہستی کو باقی رکھنے کا شدید جلی میلان نہ ہو تو وہ زندگی کے خطرات و مشکلات نا کامیوں اور محرومیوں میں گھر کے تباہ ہو جائے۔ لیکن زندگی کے مفہوم میں دو چیزیں شامل ہیں۔ ایک جسمانی اشتہا جیسے بھوک پیاس یا صنفی خواہش

دوسری جبلت مثلاً غصہ، خوف، امید وغیرہ جبلت کا تقاضا نہایت شدید ہوتا ہے اسکا
خازن غور و فکر سے نہیں ہوتا بلکہ وہ غور و فکر سے پہلے پائی جاتی ہے اس کی ہستی کا
اخصار انجام اندیشی پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ سے انجام اندیشی عالم وجود میں آتی
ہے جب جبلت کسی تند رست جسم میں پائی جاتی ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے
کہ وہ جسم طاقت سے اتنا بھرا ہوا ہے کہ از خود چھلکا پڑتا ہے، البتہ جبلتیں بھیج پذیر ہوتی
ہیں۔ غرض اس قسم کے میلانات انسان کی استعدادوں کا اصلی و بنیادی جز ہوتے ہیں
اور انہی میلانات کی تحصیل انسان کی سعادت کے لئے درکار ہوتی ہے لیکن اس میں کوئی
یسی شے نہیں جسے غیر معمولی یا خلاف اخلاق کہا جائے۔ تاہم انسان صرف ان جبلتوں
کی تشفی کا نام نہیں جبکہ تعلق تحصیل غذا، اجتماع، منفی اور حفاظت نفس سے ہے اگر ہم (نظر
ارتقاء سے جسمانی کے مطابق) اس سلسلہ میں جائیں کہ تمام میلانات کا آخری سرچشمہ جسم ہے
تو بھی یہ خیال صحیح رہے گا کہ میاں کی بائبل ابتدائی اور بہت ہی ترقی یافتہ شکلیں پہلو پہلو
پائی جاتی ہیں اور ایسی حالت میں ان دونوں کی ایک ہی وقت میں تسفی ممکن نہیں۔

جسمانی اور فکری میلانات | بالضرر یہ خیال صحیح ہو اور ایسا ہو یا بالکل ممکن ہے کہ ملکیت کے
کاتعارض متعلق انسان کے تمام مقاصد و خواہشات کا سرچشمہ وہ جبلتیں ہیں جنکا
تعلق اپنے اور اپنی اولاد کے لئے فراہمی غذا سے ہے تو اس کے

ساتھ یہ واقعہ بھی صحیح ہے کہ ترقی یافتہ خواہشوں کی وجہ سے وہ خواہشیں ناپید نہیں ہوتیں
جن سے یہ ترقی یافتہ خواہشیں پیدا ہوتی ہیں۔ چونکہ جسمانی مطالبات کے پہلو پہلو ایسے
مقاصد موجود ہوتے ہیں جو غور و فکر کا ثمرہ ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں میں تعارض
ہوتا ہے اور اس تعارض کے رفع کرنے کے لئے معزم کی ضرورت ہوتی ہے، ممکن ہے کہ
نظام ملکیت کی وجہ سے بھوک کا شدید تقاضہ فوراً پورا نہ کیا جاسکے کیونکہ نظام ملکیت کے
یعنی ہیں کہ ہر شخص اپنے حسبِ خواہ اپنی جسمانی خواہشوں کی تشفی میں آزاد نہیں بلکہ بعض اوقات
تسفی خواہش سے دست بردار ہونا اسے اتنی رکھنا پڑے گا، اس لئے کہ جو شے ذریعہ
تسفی ہوگی وہ دوسرے کی ملکیت ہوگی یا اگر اس تشفی خواہش کا موقع ملے گا تو ایسی نصرت
ردست کر نیے بعد جوا سے ناگوار خاطر ہوگی یہی حالت نظام غاندھان کی ہے۔ یہ نظام
معدیہ تولد و تاسل کا ثمرہ ہے۔ مگر اس نظام کی وجہ سے جو مقاصد اور اصول کارپوش نظر

رکھا پڑتے ہیں وہ اتفاقی و فطری حالت میں مسخ خود اہش کی تشفی محض کے منافی ہیں۔
خواہشات جب شائستہ ترقی یافتہ اور پیچیدہ عقل اختیار کرتی ہیں تو میلانات کی اسلی
حالت میں پیروی نہیں ہو سکتی اس لئے ان کے اسناد و انضباط یا ماتحتی کی ضرورت
ہیش اتنی سبب بالفاظ دیگر میلانات پر اس قسم کے قابو حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی
ہے جسکی طرف خود میلانات کا رجحان نہیں ہوتا اور جس کے تسلط سے آزاد ہونے کیلئے
وہ ہر وقت کوشش کر سکتے ہیں۔

جہلت و فرض کی مصیبت | لیکن ماتحتی کی ضرورت کو بے قاعدہ جسمانی خواہشوں تک محدود

رکھنا غلطی سے خالی نہ ہو گا۔ جو عادات میں انسان دیدہ و دانستہ یا

غور و فکر کے بعد ڈالتا ہے گو عقل انھیں جائز اور مستحسن سمجھتی ہو لیکن انکو بھی قابو میں

رکھنے کی ضرورت ہے ایک پیشہ در مشاقت یوکیل سلسل غور و فکر کے بعد چند

ایسے مقاصد کو پیش نظر رکھ کے بعض عادات اختیار کرتا ہے جن کے بجا ہونے کا وہ پہلے

فیصلہ کرتا ہے۔ اس میں جفاکشی اور استقلال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے دل میں بے موقع

اور نامناسب خواہشیں پیدا نہیں ہوتیں لیکن فرض کیجئے یہی عادات اور انکے پردہ میں ظاہر

ہونے والے مقاصد خواہشات کی سرعامت استغراق بن جائیں تو کیا ہو گا۔ اسے ہر وقت

اپنے پیشہ کی فکر دانگیر رہنے کی دوسرے ضروری امور پر اسکی توجہ مبذول نہ ہو سکے گی اسکی

رنگ و ایک تنک دائرہ تک محدود رہے گی اور اس دائرہ کے باہر جتنے عالم ہوں گے

وہ سب اسکی نظر سے اوجھل رہیں گے۔ خانگی و ملکی ذمہ داریاں اسے ناقابل اتفات

کہ حیثیت جزئیات یا تکلیف وہ بار معلوم ہونگی۔ یوں غور و فکر کی عادت جو بجائے خود

بالکل جائز اور اپنی جگہ پر بالکل موزوں ہوگی ایسے نتائج کا فریبہ بنے گی جن میں برباد کن

خود غرضی موجود ہوگی۔ اس کے علاوہ خواہش یا تنبیج کا بذات خود سرکش نہ ہونا اسی واقعہ سے

ظاہر ہے کہ بسا اوقات فرض خواہش یا تنبیج کے ساتھ اور اس عادت کے خلاف ہوتا

جو غور و فکر کے بعد اختیار کی جاتی ہے مثلاً بعض وقت ایک طالب علم کو پڑھنے یا عبور

کو تصویر بنانے میں ایسا اہٹاک ہو جاتا ہے کہ اسکا دل نہ کھانے کو چاہتا ہے اور نہ ورزش

کرنے کو حالانکہ یہ دونوں چیزیں اس کی صحت کے لئے ضروری ہیں یا ایک تاجر اپنی تاجر

دور اندیشیوں میں اتنی ترقی کر جاتا ہے کہ اگرچہ اس کے دل میں رحم کا جذبہ پیدا بھی ہوتا

ہے

لیکن وہ اس کی پروا نہیں کرتا اور یوں اپنے آپ کو ایک اخلاقی فرض کے ادا کرنے سے باز رکھتا ہے۔

اسلئے مسئلہ کا بیان مذکور بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میلان و فرض کے تدارک کو محض جسمانی خواہشات یا خالی از فکر تہمیدات کی موجودگی کا ثمرہ

قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے ہمیں ایسے اسباب کی جستجو کرنا چاہئے۔ جن کا تعلق جسمانی خواہشات اور فکری عادات دونوں سے یکساں ہو اس بنا پر اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص دو سروں کی شکم سیری تک اپنی شکم سیری کو ملتوی رکھنا اپنا فرض سمجھتا ہے اور جو شخص جسمانی صحت کی خاطر دماغی محنت کو ملتوی رکھنا اپنا فرض سمجھتا ہے ان دونوں کی حالت میں قدر مشترک کیا ہے؟

ترجیہ کا بیان خواہش یا جبلت کی طرح عادت بھی ایک ایسی شے ہے جو

اراسخ اور جاگزیر ہو چکتی ہے رہا یہ امر کہ ایک کی جاگزیری تو

یاسل کی زندگی میں پیش آتی ہے اور دوسرے کی افراد کی زندگی میں تو یہ پیش نظر

محنت کے لحاظ سے خداں اہم نہیں۔ عادت اگر طبیعت اولی نہیں تو کم از کم طبیعت

ثانیہ ہوتی ہے۔ (۱) اسکی وجہ سے افعال کی سرانجام دہی میں سہولت ہوتی ہے

کیونکہ جس امر کی نظم ہو جاتی ہے اسکا انصرام آسان ہو جاتا ہے ان کی تکمیل میں

کم سے کم مخالفت پیش آتی ہے۔ اس بنا پر اگر غور و فکر کی عادت کو ایک مخصوص

عادت کی حیثیت سے دیکھا جائے تو جسمانی خواہشات کی طرح اس عادت کی پیروی

بھی عین مقتضائے فطرت اور آسان ہے (۲) اس کے علاوہ اگر دشواری اور مخالفت نہ ہو تو

عادت سے کام لینے میں لطف آتا ہے عادت کا یہ بھی خاصہ ہے (اور یہ ہر کس و

ناکس کو معلوم ہے) کہ اسکی وجہ سے ناگوار شے بلاخر ناگوار نہیں رہتی (۳) جب انسان

کو کسی شے کی عادت پڑ جاتی ہے تو یہ عادت فعلی میلان بن جاتی ہے اس میلان

کے سرگرم عمل ہونیکے لئے صرف مناسب تحریک و رکاوٹ ہوتی ہے بسا اوقات

صرف کسی قوی مانع کا نہ ہونا کافی ہوتا ہے اور اس کی رکی ہوئی طاقت کا چشمہ

اپنے لگتا ہے اس میلان کا مقتضی یہ ہے کہ جب موقع ملے ایک خاص پرواز پر

کام کیا جائے۔ اس کو کشش میں جب کامیابی نہیں ہوتی تو انسان کو تکلیف ہوتی ہے

وہ جذبات ہے اور اس میں کسریاکی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

بے جا مقصد سے انقباض، یا ایک ایسا نفرجو اگر مغلوب ہو سکتا ہے تو بجا مقصد کی فوقیت کے اعتراف سے یہی وہ شے ہے جس کی توجیہ راسخ و عظیم میلان کے سکون یا حرکت کی بنیاد پر ہونا چاہئے، اسی حرکت کی بدولت جبلی تمیحات اور بالا راہ اختیار کردہ عادات کو ایک مشترک بنیاد حاصل ہوتی ہے۔ حرکت کا رخ قدیم حالت کی طرف ہوتا ہے وہ معاد و مالوف حالات کے موافق بننے کی کوشش کرتی ہے۔ جس وقت یکساں حالات پیش آتے رہتے ہیں اس وقت افعال کی سرانجام دہی میں سہولت، غیلت، اوثوق اور خوشگواہی ہوتی ہے اور یوں تشکیل یافتہ طاقت کفایت شعاری و اثر انگیزی کے ساتھ اپنا کام کرتی ہے لیکن اگر جدید تبدیل شدہ حالات کی وجہ سے قدیم خواہش یا عادت کی قرار دہی از سر نو تربیت کی ضرورت ہوتی تو اس صورت میں انسان کا فطری میلان اس مطالبہ کی مخالفت کی طرف ہوگا۔ انقباض و استکراہ کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بدولت سے شعور فرض کی تیز ہوتی ہے جو نفس عادات سے معری ہوگا جس کا رخ بہر طرف آسانی سے بھر سکتا ہوگا، اس میں احساس فرض نہ ہوگا، علیٰ ہذا جس نفس کو جدید امکانات پیش نہ آئیں گے جس کی زندگی مقررہ حالات میں گزرے گی جو ان حالات سے شیر و شکر ہو گیا ہوگا اس میں بھی احساس فرض نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک طرف تو متعین، معر اور فوری میلان کسی خاص پرواز پر کام کرنے کا متقاضی ہو، اور دوسری طرف ایسے ناقابل اجتماع میلانات ہوئے جن کے پردہ میں اگرچہ نفس نسبتاً بہتر طریقہ سے نظر آتا ہے لیکن ان میلانات نے اب تک عظیم عادات کی شکل اختیار نہیں کی ہے تو اس حالت میں وہ شرائط موجود ہونگے جن کے ماتحت احساس جبر عالم وجود میں آتا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ یہ غیر عظیم میلانات ہی نفس کا نسبتاً صحیح منظر ہوئے تو یہ احساس جبر، جائز احساس جبر ہوگا فرض اشتہا و خواہش پر جبر، یہ منظر ہے ایسی از سر نو عملی ترتیب کا جو سیرت کی ساخت میں اس لئے وضع ہوتی ہے، کہ ناقابل مصالحت میلانات میں تعارض ہو تا ہے۔

جب کوئی اشتہا ان عادات کے موافق ہوتی ہے جسکی وجہ سے انسان اپنے معاشرتی

فرض انجام دیتا ہے یا جو اس کے معاشرتی تعلقات کا فطری نتیجہ ہوتی ہیں، تو اس صورت میں یہ طلب جائز اور مستحسن کہلاتی ہے، لیکن اگر یہ شکل نہیں، اگر اس میں اور مذکورہ بالا عادات میں تعارض ہے تو ایسی اشتہا پر ناجائز اور ہوائے نفس کا طلاق کیا جاتا ہے، اسے سخت سے سخت ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے خلاف مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اسے فاعل کے اطلاق اور معاشرتی نظام کے لئے خطرہ قرار دیا جاتا ہے اسی لئے اگر انسان کی فطری اشتہا یا ہیج اور فکری عادت میں تعارض ہو اور وہ عادت ایسی ہو جسکی وجہ سے اس کے معاشرتی تعلقات کے لحاظ سے اسکی طاقت میں توسیع یا استحکام پیدا ہوتا ہو تو ایسی حالت میں خواہ کتنی ہی ناگواری پیش آئے لیکن فطری اشتہا کے مقابلہ میں فکری عادت کو ترجیح دینا چاہئے۔

فرض کا انت کے بقول 'امر مطلق' ہے اسے فوری میلان کے مقابلہ میں اپنی پابندی کے مطالبہ کا پورا استحقاق حاصل ہے جس شے میں فطری میلان پر جبر کا پہلو پایا جاتا ہے اسی کے پردہ میں بجا مقصد کا مستند حوالے انضباط نظر آتا ہے۔ اگر ایک طرف وہ روش عمل ہے جس کا مطالبہ بہت ہی شدید، جس کی پیروی نہایت آسان، جس کا اتباع حد سے زیادہ آرام دہ، جو اس قدر مناسب مزاج کہ اگر کوئی مانع نہ ہو تو وہ فوراً محرک فعل بننے کے لئے آمادہ ہو جائے تو دوسری طرف وہ نقطہ نظر ہے جس کا دائرہ وسیع، جس کے اثرات دور رس، اور جو ان وجوہ سے پیش نظر صورت حال کے لئے معقول مقصد کا کام دیکھتا ہے، اس مقصد میں گو شدید کشش نہ ہو، گو اس میں سخت گیری ہو لیکن وہ فاعل کی پوری ذات کا قائم مقام ہے اس لئے اگر جزئی میلانات پر اس کی فوقیت تسلیم کی جاتی ہے تو بجا تسلیم کی جاتی ہے البتہ چونکہ یہ کسی فوری تقاضے کو پورا نہیں کرتا بلکہ ایک غیر متعین مستقبل میں بار آوری کی امید رکھتا ہے اس لئے ایسی کوشش، ایسی محنت کی ضرورت ہے جو کم و بیش ناگوار اور نفرت انگیز ہوتی ہے اسی بنا پر انسان مخالف فرض و میلان کے باطنوں اس کشمکش کو محسوس کرتا ہے جو تجربہ فرض کا مابہ الامیاز و صفت ہے۔

فرض کی اجتماعی حیثیت | لیکن تجربہ فرض کا یہ صرف صورتی پہلو ہے باقی جس مقصد کو
خبط خواہش کا استحقاق حاصل ہوتا ہے وہ فاعل کی معاشرتی

حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس روشنی کا نتیجہ ہوتا ہے جسکا انسان ان باقائے
تعلقات کی وجہ سے پابند ہوتا ہے جو اس میں اور دوسروں میں معاشرتی حیثیت
سے قائم ہوتے ہیں۔ جو شخص منصب پداری یا شوہری کو قبول کرتا ہے وہ محض
اس اقدار کی وجہ سے ایک خاص راد عمل پر چلنا شروع کرتا ہے، وہ ایک ایسا کام
کرتا ہے جسکا سلسلہ آئندہ زمانہ میں عرصہ دراز تک جاری رہے گا۔ اس سے ایک

ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جس کا اثر اس کے دیگر افعال میں جاری و ساری رہے گا
اور جس کے نقطہ نظر سے دیگر افعال کی از سر نو ترتیب ضروری ہوگی یہی حالت
ان لوگوں کی ہے جو طبیب، وکیل، تاجر، صراف، قاضی یا کسی اور سرکاری عہدہ پر
فائز ہوتے ہیں، اجتماعی زندگی میں کسی پیشہ کے اختیار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ
انسان ایک ایسا باقاعدہ طرز عمل منتخب کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کے صدا

مختلف افعال ایک شیرازہ میں بندھے رہیں گے اور دوسروں کے دل میں
اس کی طرف سے متعین توقعات و مطالبات پیدا ہونگے زندگی کا ہر تعلق گویا
ایک غاموش یا صریح معاہدہ ہے جس کی بدولت انسان محض اس تعلق کی
بنیاد پر اس امر کا پابند ہوتا ہے کہ وہ آئندہ اپنے افعال کے لئے ایسا وسیع اختیار
کرے جس کا اس تعلق کے لحاظ سے موزوں ہوگا انسان خواہ چاہے یا نہ چاہے اسکی

کوئی نہ کوئی معاشرتی حیثیت ضرور ہوگی۔ وہ اگر باپ نہیں تو بیٹا ہوگا۔ سرکاری عہدہ
نہیں تو سلطنت کا باشندہ ہوگا۔ اگر اس نے کوئی پیشہ اختیار کیا ہوگا تو اسکے
لئے تیاری کر رہا ہوگا۔ اور کچھ نہیں تو دوسروں کے شرف محنت سے شمتع ہو رہا ہوگا۔
فرض اور ذات فاعل | مختصر یہ کہ ہر شخص کے دوسروں سے عام یا معاشرتی تعلقات
ہوتے ہیں اور یہ تعلقات اسکی معاشرتی ہستی کا جزو ہوتے

ہیں لیکن یہ تعلق جزئیت ایسا قریبی اور گہرا ہوتا ہے کہ اسے انتخاب کا اختیار نہیں
ہوتا، یعنی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں اچھی شے کو مجھ سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی
فطرت کا آخری مظہر عارضی و شدید جبلی طلب یا ہمت ہی راسخ عادت کی بہ نسبت

وہ طرز عمل زیادہ ہوتا ہے جو یہ شخص ایک پیچیدہ معاشرتی نظام کے رکن کی حیثیت سے اختیار کرتا ہے وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اول الذکر چونکہ دلچسپ ہے اس لئے مجھے اس سے سروکار ہے اور آخر الذکر چونکہ نفرت انگیز ہے اس لئے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں اور اگر میں اسے اختیار کرونگا تو بدرجہ مجبوری اختیار کرونگا اس نقطہ نظر سے خواہش و فرض یا دلچسپی و اصول کا تقاضا دراصل ان دو قسموں کے میلانات کا تقاضا ہے جن میں سے ایک قسم نے مقررہ سیرت کی شکل اختیار کر لی ہے اس لئے فاعل کو شخص خاص واحد کی حیثیت سے اس میں کشش معلوم ہوتی ہے لیکن دوسری قسم کا تعلق اس کامل تر ذات کے نشوونما سے ہے جس کے پیش نظر تمام معاشرتی تعلقات ہونا چاہئیں۔ اسی واقعہ پر کانت کا نظریہ زور دیتا ہے چنانچہ اس کے نزدیک فرض سے وہ اقتدار ظاہر ہوتا ہے جو فاعل کی اتفاقی و جزئی ذات پر اسکی عالمگیر و معقول پسند ذات کو حاصل ہوتا ہے لیکن افادیت اس کے بجائے ان معاشرتی نظامات مطالبات پر زور دیتی ہے جس کی وجہ سے فرض کا عام احساس اور نیز خاص خاص فرائض پیدا ہوتے اور انجام پاتے ہیں۔

کانت کا نظریہ

مطابق فرض اور برتاؤ کانت کا یہ بیان ہے کہ ایک فعل ممکن ہے فاعل کے فرض منصبی کے مطابق ہو لیکن اس نے برتاؤ کے فرض منصبی اس کو انجام نہ دیا ہو مثلاً ناواقف خریدار سے زیادہ دام نہ لینا تا جبر کا فرض ہے اور جب تجارت کی گرم بازاری ہوتی ہے تو دورانہش تا جبر یہی کرتے ہیں۔۔۔۔۔ یوں لوگوں کو خریداری میں دھوکہ نہیں ہوتا لیکن یہ واقعہ اس امر کے ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ تاجروں کا یہ فعل احساس فرض یا

اصول دیانت پر مبنی ہوتا ہے۔ بلکہ خود انکا نفع اس روش کا مقتضی ہوتا ہے۔
 دکائنات کا نظریہ اخلاق مترجم ایسٹ ص ۱۱۱ ایسے موقع پر اگر افعال کو خاطر ہی
 نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو وہ فرض کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن اگر اخلاق کی
 نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا محرک فرض کا احساس نہیں
 بلکہ ذاتی فائدہ کا خیال ہے یہی حالت ان تمام افعال کی ہے جو اگرچہ بظاہر
 "بجائے" ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا یہ چشمہ تعلیمات اندیشی ہوتی ہے جو کہ
 نظر ثانی سمیت اپنی جائداد اپنی اولاد کی جہ گیری کی طرف مائل ہوتے ہیں لیکن
 اس سلسلہ میں ان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ خواہ کتنے ہی فرض کے
 مطابق ہوں مگر انکا باعث احساس فرض نہیں بلکہ میلان طبع ہوتا ہے۔ اگر
 ایک شخص محبت زود بدقسمت اور موت کا آرزو مند ہے زندگی کی اسے
 ذرا محبت نہیں لیکن بااثر ہر طرف احساس فرض کی وجہ سے اپنی زندگی کو
 قائم رکھتا ہے تو یقیناً اس کے اس فعل میں نیقی اخلاقی قدر و قیمت موجود
 ہے اسی طرح اگر کوئی ماں اپنے بچہ کی اس لئے فکر کرتی ہے کہ وہ اسے اپنا فرض
 سمجھتی ہے تو اسکا فعل واقعی اخلاقی فعل کہلانے کا مستحق ہے

فرض اور سہ پہر اطلاق | غرض کائنات کے بقول اپنی افعال میں اخلاقی حیثیت پائی
 جاتی ہے جو برہنات فرض انجام دینے جاتے ہیں یعنی جنکا
 باعث اقتدار فرض کا احترام ہوتا ہے۔ اس لئے "اخلاقی حیثیت سے اچھالی
 یا برائی کی تعین اخلاقی قانون سے پہلے نہیں بلکہ اس کے بعد اور اسی کے ذریعہ
 سے ہونا چاہئے" کتاب مذکور ص ۱۱۱ ہماری جتنی خواہشیں یا میلانات
 ہیں سب کسی کسی اچھالی (سعادت کامیابی یا حصول مقصود) کے متلاشی
 ہوتے ہیں لیکن یہ انفرادی یا مجموعی حیثیت سے افعال کی برہنات فرض
 سرانجام دہی کا باعث نہیں بن سکتے۔ اس لئے فرض اور اس کے اقتدار کا سرچشمہ کوئی
 اور شے ہونا چاہئے۔ مثلاً عقل جس کی بدولت انسان میں ایسے قانون کا شعور
 پیدا ہوتا ہے جسے تمام افعال کا محرک ہونا چاہئے مگر افادیت جب یہ اصول
 قرار دیتی ہے کہ پہلے اچھالی کا خیال آتا ہے اور اسی اچھالی کے پردہ میں بجائے

تھو ہوتا ہے تو وہ مذکورہ بالا اخلاقی حقیقت کو یکسر منقلب کر دیتی ہے۔

انسان کی دہریہ فطرت اس خیالی سے تو ہم سب واقف ہیں کہ انسان دو چیزوں سے مرکب ہے۔ وہ حس اور روح دونوں کی آمیزش کا نتیجہ ہے۔ اس میں جسمی اور فکری دونوں فطرتیں پائی جاتی ہیں اس کا ایک نفس اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ ہے، ایک کا تعلق اشتہا سے اور دوسرے کا عقل سے ہے۔ لیکن کانٹ کے نظریہ میں اس عام خیال کی جو تعبیر نظر آتی ہے وہ عجیب و غریب ہے انسان کے تمام خاص مقاصد و تجاویز کا سرچشمہ خواہش یا میلان ہے چونکہ یہ ذاتی مسرت کے لئے ہیں اس لئے اخلاقی حیثیت سے معری ہیں اہی نام انسان کی جسمی یا شہوانی فطرت ہے۔ یہ فطرت اگرچہ بجا ہے خود ادنیٰ نہیں لیکن چونکہ محرک افعال بننے کے لئے اصول کے ساتھ کشمکش کرتی ہے اس لئے ادنیٰ بن جاتی ہے۔ قانون کے کلیہ واجب العمل ہونے کا یہ مقتضا ہے کہ تحریر افعال کے متعلق خواہش کے دعویٰ کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے (نظر پیکان ص ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵ تا ۱۶۳) اگر انسان جانور ہوتا تو وہ صرف اپنی خواہش کی پیروی کرتا۔ اگر خدا یا فرشتہ ہوتا تو صرف عقل کا اتباع کرتا لیکن وہ ان دونوں کے بجائے انسان ہے اس لئے عقل اور حس کا ایک عجیب مجموعہ ہے، چنانچہ اس نے ایک پیچیدہ مسئلہ کا حل یعنی میلان کے نظری تقاضے کا مقابلہ اور تمام کاموں کا برتاؤ فرض انجام دینا اپنے ذمہ لیا ہے۔ کانٹ کے نظریہ کی تنقید کانٹ کے نظریہ کے پس پشت یقیناً ایک ایسا واقعہ موجود ہے جس کی بدولت یہ نظریہ بظاہر مقبول معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو میلانات لازمی طور پر ہر انسان میں وہ افعال پر تسلط حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، گو یہ کوشش ایسی ہے جس کا مقابلہ کرنا چاہئے۔ لیکن کانٹ اس واقعہ کی جو تشریح کرتا ہے اس کا عجیب و غریب پہلو یہ ہے کہ اس کی رو سے انسانی فطرت کے دو حصوں، ادنیٰ و اعلیٰ شہوانی و عقلی میں یکسر اور قطعی تفریق ہو جاتی ہے۔ یہی وہ نقطہ بحث ہے جس کی طرف آئندہ ہمارا رویہ سخن ہوگا۔

فرض اور جذبات | اول تو محسوس یا اشتہا اور عقل یا فرض کی قطعی تفریق سے جذبات کی تخلیق لازم آتی ہے اور یوں اخلاق کے متعلق انسان کا نقطہ نظر صوری اور عالمانہ نمائش ہو جاتا ہے، ایک تو ہم یہ کہیں کہ خواہش جب پہلے ہل ظاہر ہوتی ہے تو وہ بعض اوقات ایسے مقصد کی محرک ہوتی ہے جو اخلاقی حیثیت سے ٹھیک نہیں ہوتا۔ دوسرے ہم یہ کہیں کہ خواہش کے مقصد کو جو فعل کی حیثیت سے تسلیم کرنا یا نہ کرنا اسی وقت بجا قرار دے جاسکتے ہیں جب پہلے انھیں کوئی اصول یا قانون تسلیم کر لے اور اس واقعہ کا شعور فاعل کو ہوان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے یہ خیال کہ ممکن ہے فاعل کے طرز عمل کو اخلاقی حیثیت سے صحیح رکھنے کے لئے وہ معادہ مقاصد کافی نہ ہوں چکے رنگ میں فاعل کے عادتہ مناسب میلانات و قوی کا اظہار ہوتا ہے یا یہ خیال کہ بجا مقصد کے لحاظ کا سیرت کی شکل میں منظم ہونا اور منظم ہونے کے نظری قیاسات کے ساتھ درشت بدوشت کا موازنہ کرنا محال ہے اگر تسلیم کیا جاسکتا ہے تو کسی 'تیار شدہ' نظریہ کی ضرورت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اس واقعہ سے اگر کوئی شخص انکار کرے گا تو وہ نہ کسی ایسے مابعد الطبیعی نظریہ کی بنیاد پر جو حس و عقل کی اربہ دیگر تفریق کے متعلق قائم کیا جائے گا ایک تاجر تو وہ ہے جو اس لئے ٹھیک تولتا اور ایک دام کہتا ہے کہ اس سے اسکی بکری کو فائدہ ہوتا ہے دوسرا وہ تاجر ہے (اگر دنیا میں کوئی ایسا تاجر ہو) جو ہمیشہ دیانت داری کے ساتھ تاکے کہ ایک تولد یا سوئی کی ایک پر یہ کے بیچنے سے پہلے یہ سوچی لیتا ہے کہ اس فعل کا آخری فرق احترام فرض ہے، لیکن ان دونوں قسموں کے علاوہ ایک تیسری قسم ہے جسے بین بین کا مرتبہ حاصل ہے یہ وہ تاجر ہیں جو اپنے معاملات میں اس لئے دیا شدہ سے کام لیتے ہیں کہ انہیں دیانت داروں کی مابعد الایستاز خواہشات موجود ہوتی ہیں ایمانت کے نظریہ میں جو مصنوعی سختی پائی جاتی ہے اس کا خاکہ شکر نے اشعار ذیل میں ادا کیا ہے 'وہ پہلے تو یہ فرض کرتا ہے کہ کائنات کا ایک ٹیڈ ہاں سے آگے یہ کہتا ہے کہ

”میں اپنے احباب کی بخوشی خدمت کرتا ہوں لیکن انفس یہ ہے کہ اس میں محبت کا شائبہ ہوتا ہے اس لئے مجھے یہ شک دامن گیر ہے کہ میں نے نیکی نہیں کی۔“

اس کو کانٹ کی زبان سے یہ جواب ملتا ہے کہ
 ”تمہارے پاس (حصول نیکی کا) صرف ایک ذریعہ ہے (وہ یہ کہ) تمہیں پہلے ان سے سخت نفرت کی کوشش کرنا چاہئے اسکے بعد بادل ناخواستہ وہ روش اختیار کرنا چاہئے جس کا قانون حکم دیتا ہے۔“
 مذکورہ بالا اشعار میں کانٹ کے نظریہ کی مضحکہ انگیز تصویر کھینچی گئی ہے۔ کانٹ کا یہ منشا نہیں کہ جذبات کو پامال کر دیا جائے بلکہ اس کی یہ رائے ہے کہ جذبات کو محرک انوسال تسلیم کرنے سے پہلے ان کے لئے اخلاقی قانون سے سند منظوری حاصل کر لینا چاہئے۔ تاہم ان اشعار سے کانٹ کے نظریہ کا وہ پہلو روشن ہو جاتا ہے جسے لغو کہنا چاہئے۔ اس پہلو کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے افعال کا مرتبہ بننے کے لئے میلانا ست و جذبات کا بذات خود ٹھیک ہونا ضروری نہیں، تو یہ ممکن ہے کہ انسان کو بھوک لگے مگر صرف بھوک لگنے کی وجہ سے وہ کھانا نہ کھائے یا اس کا اپنے رفیق کے ساتھ خوشنحوی سے پیش آنے کو جی چاہے مگر اس جی چاہنے کے باعث وہ ایسا نہ کرے یا مصیبت زدہ کو دیکھ کے دستگیری کا جذبہ پیدا ہو مگر صرف اس بنا پر کہ یہ اس کی رحمدلی کا تقاضا ہے وہ اس سعادت سے محروم رہے۔
 اس موقع پر یہ امر قابل لحاظ ہے کہ بعض اخلاقیین اس خیال کے باطل برعکس دوسری انتہا پر چلے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی فعل صرف اس وقت بجا ہو گا جب وہ جذبات کی بدولت از خود سرزد ہو گا اگر اس میں محض جذبات کے بجائے احساس فیض کے تہر کو دخل ہو تو ایسا فعل صرف جبر کی حیثیت سے بجا ہو گا۔ پناچہ ریمرسن ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جو اپنے علم کی بنا پر وہ کام کرتے ہیں جو ”پتھر اپنی سمائیت کی وجہ سے کرتے ہیں“۔ یہی امیر حسن ہی کا قول ہے کہ ”میرت میں جتنا انج اور تپور ہوتا ہے اتنی

ہم کو اس سے محبت ہوتی ہے۔ جب ہمیں کوئی ایسا شخص نظر آتا ہے جس کے افعال شاندار دلکش اور کلاب کے پھولوں کی طرح خوش نمد ہوتے ہیں تو ہم لامحالہ انداکا شکر ادا کرتے ہیں کہ ایسے شخص کا وجود صرف ملک نہیں بلکہ وہی الواقع موجود ہے اس وقت ہم اس فرشتہ خو کی طرف غماز کرتے ہیں کہ تم سے بہتر کرم ہے جو افعال خیراں اپنی فطرت کے تمام شیطانوں سے مقابلہ کرتا رہتا ہے۔ یہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ معمولی حالات میں تو نیک آدمی کے نظری تہجاست اور قائم شدہ عادات نیک افعال کی تحریک کے لئے کافی ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ جو مقصد نہیں نظر ہوتا ہے وہ پر زور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے پیرایہ میں قائل کی قوت غالب کا مادہ اظہار نہیں ہوتا اس لئے اس مقصد کو امداد کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے یہ مدد ان استلذات سے ملتی ہے جن کا تعلق قائل کے غیر خیر کی پوری گزشتہ تاریخ سے ہوتا ہے۔ انسان میں جذبات کی جو قوت موجود ہے وہ اگرچہ ہر قالب میں ڈھلنے کے لئے تیار نہیں ہوتی تاہم اس میں انقلاب استعمال کی استعداد پائی جاتی ہے، خصوصاً اگر اس قوت کا تعلق کسی ایسے شخص سے ہے جو اپنے ضمیر کا پابند ہے۔ کائنات حس اخلاقی کے نظریہ کی اس بنا پر تنقید کرتا ہے کہ ”احساس خطا سے بدکار کے اذیت یاب ہونے کا تصور کرنے کے لئے اس کی اصل سیرت کو بھی اخلاقی حیثیت سے اچھا ماننا پڑے گا“ (ایبٹ صفحہ ۱۲۱) لیکن اگر کسی شخص میں احساس فرض سے کام لینے کی صلاحیت موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے دل میں خوبی سے محبت کا جذبہ غالب ہے۔

۲۔ سیلان وارفتگی اور فساد کا خواہش و عقل کی ایک دوسرے سے قطعی اور ناقابل تغیر تفریق کے متعلق اگر کائنات کا نظریہ تسلیم کیا جائے تو ایک بہت ہی سخت اشکال لازم آئے گا اس صورت میں یا تو بجا مقصد کا وجود ناممکن ہو گا یا ہر مقصد بجا ہو گا بشرطیکہ ہمیں اس کی تکمیل کی فرضیت کا یقین ہو۔ کائنات کے نزدیک ہر معلوم مقصد اور ہر متعین تجویز کا

سرچشمہ خواہش ہے۔ قانون اس کے سوا اور کچھ نہیں کہتا کہ اپنا فرض ادا کرو۔
قانون کسی مقصد پر مبنی ہے، کی مہر اس وقت لگاتا ہے جب اس مقصد کے حصول
کی کوشش بر بنائے خواہش نہیں بلکہ خیال فرض کی جاتی ہے، جو مقصد
فی الواقع پیش نظر ہوتا ہے وہ میلان یا خواہش کا مشرہ ہوتا ہے، عقل صرف
اصول بحیثیت محرک دیتی ہے۔ یہ وہی مقصد و محرک کی تفریق ہے جس پر
ہم پہلے بحث کر چکے ہیں البتہ یہاں اس سلسلہ کی شکل بدل ہوئی ہے۔ اس
خیال کی رو سے مقصد اور محرک اس طرح ایک دوسرے سے غیر متعلق اور
جدا ہیں کہ یا تو ہر مقصد کو برا کہنا چاہئے کیونکہ وہ خواہش کا نتیجہ ہے اور اسلئے
فرض کی جلالت شان کے سیار سے گرا ہوا ہے یا جس روش کو ایک دفعہ
فرض سمجھ کے اختیار کر لیا جائے اس پر آخر تک جنون و دماغی کے ساتھ قائم
رہنا چاہئے۔

جو شخص کانٹ کا حقیقی پیرو ہو گا وہ دوسری شق اختیار کرے گا کیونکہ یہی ممکن
ہے۔ لیکن دنیا کو بے اصول آدمی سے جس قدر نقصان پہنچتا ہے اس قدر اخلاق
کے مجنون سے پہنچتا ہے۔ مذہبی جنگ، دار و گیر، عدم تسامح، دوسروں کے
تعلق رائے قائم کرنے میں سختی، کسی روش کے معصرت رساں ثابت ہو جائیکے
بعد بھی اس کی پیروی پر اصرار، محدود و بیکرخی اغراض کی کورانہ پرستش، صنعت
تہذیب، معاشرتی لڈاؤ، تفریحی مشاغل کی دیدہ و دانستہ مخالفت، اذہاؤ شک
کی طرح اپنی اخلاقی نوعیت کا یقین ایہ اور اس طرح کی سبے شمار خرابیاں
نتیجہ ہیں اس غلطی کا جس کی وجہ سے انسان یہ سمجھتا ہے کہ فرض کے متعلق صرف
میرا ہی عقیدہ افعال کا محرک بننے کے لئے ٹھیک ہے۔ اگر کانٹ کے
نظریہ کو تسلیم کرنے سے خرابیاں پیدا نہیں ہوئیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس
نظریہ کی اشاعت و پیروی ایسے ملک میں ہوئی جہاں قانون و اقتدار کا بڑا احترام
لیا جاتا تھا۔ بحیثیت مجموعی کانٹ کے فلسفہ کی بدولت جرمنی میں ایک طرف
تو قانون اور طریقہ کار کی بنائے معقولیت تنقید کا موقع ملا اور دوسری طرف
اس غمزدہ حکومت کو عقلی نقطہ نظر سے اپنے قوانین و انتظامات کے حق بجانب

ثابت کرنے میں سہولت ہوئی جو اس فلسفہ کی اشاعت سے پہلے بھی خاصا معقول نظر آتا تھا، جس میں کم از کم اتنی معقولیت موجود تھی جتنی ایسے موقع پر ہوا کرتی ہے۔

فرض بغرض فرض | یہ اصول بہت اچھا ہے کہ انسان کو اپنا فرض کسی اور شخص کے لئے نہیں بلکہ خود فرض کے خیال سے انجام دینا چاہئے۔

درحقیقت فرض بغرض فرض کے یہ معنی ہیں کہ اس سلسلہ میں جو کام کیا جائے وہ مقصود بالذات ہو۔ کسی کو ٹھنڈے پانی کا ایک گلاس دینا یا حوصلہ افزائی کے دو کلمے کہنا، اپنے کمرہ میں صفائی رکھنا، پڑھا ہوا سبق یاد کرنا، دکان کا مال بیچنا، تصویر کھینچنا، یا اس طرح کا جو کام کیا جائے اس لئے کیا جائے کہ اس وقت اس کام کی ضرورت ہے، اخلاقی افعال کا مقصد کوئی اور شخصے حتیٰ کہ خود اخلاق بھی نہیں۔ لیکن کانٹ کے نظریہ کی رو سے فرض بغرض فرض کے یہ معنی ہونگے کہ افعال خود اپنے لئے نہیں بلکہ مجرد اصول کے خیال سے انجام دئے جائیں۔ جس طرح لذتیں کے نزدیک افعال محض ذریعہ سعادت ہیں اسی طرح کانٹ کی رائے میں افعال محض ذریعہ نیکی ہیں۔ علیٰ ہذا سطر لذتیں کا یہ استبعاد ہے کہ سعادت کو محمول جانا، اپنے گرد و پیش کی اشیاء و اشخاص کا ہو رہنا یہی حصول سعادت کا ذریعہ ہے۔ اسی طرح اخلاقیین کا یہ استبعاد ہے کہ نیکی کا خیال (ایک مستقل شے کی حیثیت سے) دل میں نہ لانا، بیش نظر صورت حال کی پوری قدر کرنا یہی حصول نیکی کا ذریعہ ہے۔ جب انسان کو خاص خاص افعال کی انجام دہی کا خیال آتا ہے تو اس وقت درحقیقت اسے فرض کا خیال آتا ہے، ورنہ فرض کا کلی یا مجرد طور سے خیال کرنا اسے فرض سے پہلو تھی یا اسکی نامکمل اور بری طرح انجام دہی کا ایک بہترین طریقہ ہے۔

خلاصہ عقیدہ | مختصر یہ کہ جو نظریہ اخلاق فرض کا سرچشمہ ایسے عقلی نفس کو قرار دیتا ہے جو میلانی و جذباتی نفس سے بے تعلق بلکہ اس سے بالاتر ہے، وہ نظریہ اخلاق (۱) متعاد خواہشات و جذبات کو

اخلاقی اہمیت سے محروم کرتا ہے۔ حالانکہ یہی چیزیں ایک واقعی سیرت کو دوسری سے ممتاز کرتی ہیں (۲) ہم کو فرض کی واقعی خوبی سے قطع نظر کر کے اسکی نادانستہ انجام دہی کا پابند کرتا ہے (۳) اخلاقی اصول کو واقعی افعال کی روح رواں بنانے کے بجائے اسے ایک دور از کار مجرد شے بنانا سب اس نظریہ کا بہترین پیلوید ہے کہ یہ فرض کی خود مختاری پر اصرار کرتا ہے اور فرض کو ذات فاعل کا جزو قرار دیتا ہے لیکن یہ پہلو اس وقت زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آئے گا جب ہم اس نظریہ کا اور لذتیت کا استقلا کریں گے۔

۳ افادین کا نظریہ فرض

سڈ فرض اور لذت | افادین جبر خواہش کی جو تشریح کرتے ہیں وہ اس لئے کرتے ہیں کہ انھیں اپنے نظریہ لذت کی وجہ سے ایک عجیب و غریب دشواری پیش آتی ہے۔ اگر لذت ہی کا نام خوبی ہے اور لذت ہر خواہش کا مطلوب ہوتی ہے۔ تو پھر خواہش پر جبر کیوں کیا جائے اس حالت میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی جس پر فرض کا اطلاق ہو سکے کیونکہ جو شے ناگزیر ہے اس کے حصول کی فریضیت تو ایک بے معنی بات ہے لیکن افادین کے نزدیک لذت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مطلوب خواہش ہے دوسری وہ جو معیار اخلاق ہے پہلی قسم کا افراد کی ذات سے تعلق ہے۔ یہ شخصی چیز ہے دوسری قسم کا دائرہ وسیع ہے اس میں وہ تمام اشخاص داخل ہیں جن کی سعادت پر اس کا اثر پڑ سکتا ہے چونکہ ان دونوں قسموں میں بڑا فرق ہے اس لئے اگر بجا افعال کو مسرزد ہونا چاہیے تو اس کے لئے کوئی ایسی شے ہونا چاہیے جس کی وجہ سے انسان کو رفاہ عام کے کاموں میں وہ لطف آئے جو دینی نفع کے کاموں میں آتا ہے یہ شے دوسروں کے

توقعات و مطالبات میں جنکی وجہ سے افعال کے نتائج فاعل کی سزا تکلیف
انعام یا لذت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اگر فاعل کا بالطبع میلان کسی لذت
کی طرف ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس لذت کے باعثوں اس سے زیادہ
تکلیف پہنچے گی یا اگر اسے کسی الم سے بالطبع نفرت ہے تو وہ یہ سمجھے گا کہ مجھے
اس الم کی بدولت اسکا نعم البدل بصورت لذت ملے گا اور یوں وہ اپنے
فطری میلان کو روک کے اسکا لذت دوسری طرف پھیر سکیگا۔ ان دونوں صورتوں
میں وہ شے موجود ہے جس پر فرض یا واجب کا اطلاق ہوتا ہے۔ چنانچہ میلان
میلان کو اس طاقت کے خیال سے روکا جاتا ہے جو اپنی اطاعت پر انعام
اور سزا فرمائی پر سزا کا اعلان کرتی ہے ایسے وقت پر جو فرض کے یہ اسباب
ہوتے ہیں۔ (۱) مطالبات توقعات اور قواعد جن کی پابندی دوسروں
کی طرف سے عائد کی جاتی ہے (۲) ثمرات افعال جو انعام لذت یا سزا کے
الم کی شکل میں حاصل ہوتے ہیں (۳) ان امور کا نتیجہ یعنی خواہش پر جبر
(الف) نتیجہ کا بیان | لیکن نتیجہ کو فرض کے لفظ تک سے نفرت ہے چنانچہ
وہ فرض کے بدلہ تکلیف کہتا ہے۔ ذیل میں اسکا ایک
اقتباس درج ہے جس سے گزشتہ بیان کی تائید ہوتی ہے۔ ”جن افراد سے
جماعت مرکب ہوتی ہے ان کی سعادت یہی وہ معیار ہے جسکو پیش نظر
رکھ کے ہر شخص کو اپنا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے لیکن خواہ یہ طرز عمل ہو یا اور
کوئی شے اس کے کرنے پر انسان کو لذت و الم کے سوا اور کوئی چیز مجبور
نہیں کر سکتی۔“

اس بنا پر تکلیف اس الم یا لذت کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان
کو جماعت کے نفع میں اپنا نفع نظر آتا ہے۔ نتیجہ نے چار طرح کی تکلیف کا
ذکر کیا ہے جن میں سے صرف پہلی قسم کا تعلق دوسرے کی مرضی نہیں بلکہ
وہ ایک جسمانی چیز سے۔ مثلاً ایک شخص کا دل شراب کے پینے کو چاہتا
ہے مگر وہ اس کے نقصانات کی وجہ سے نہیں پیتا اس صورت میں وہ مجبوراً
یہ کہہ سکتا ہے کہ شراب نوشی سے احتراز میرا فرض ہے مگر سچ یہ ہے کہ یہ

اسکا فرض نہیں بلکہ صرف فائدہ ہے۔ واقعی تکالیف یہ ہیں (۱) سیاسی یعنی وہ لذت و الم و تصور مآلہ جو قانونی حیثیت سے بالادست طاقت کے ۱۰ امر و نہی کا نتیجہ ہوتے ہیں (۲) اجتماعی یہ وہ نتائج ہیں جو عام رائے کے نسبت غیر متعلق اثر سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً لوگوں کی نظر میں بے عزتی عام تنہا بہر و لغزیری کی کمی (۳) مذہبی اس سے مراد وہ عذاب یا ثواب ہے جو خدا یا اس کے قائم مقام (مثلاً کلیسا) دیتے ہیں۔

۱۰ چند اہم قواعد و مسائل | اس نظریہ کا قوی پہلو تو یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاشرتی نظامات، ضوابط اور مطالبات فرض کی حیثیت

کے ذہن نشین کرنے میں کتنا عظیم شان مصدقہ ہوتے ہیں لیکن اس کا کمزور پہلو یہ ہے کہ یہ فرض کو عین جبر قرار دیتا ہے دوسرے مفعول میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ ایک اخلاقی ضرورت کو اگر جسمانی ضرورت نہیں تو کم سے کم نفسی ضرورت بنا دیتا ہے۔ عام کی امید اور سزا کا خوف یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جو انسانی زندگی میں افعال کا محرک بنا کرتی ہیں لیکن بوجہ افعال اس طرح صادر ہوتے ہیں انکی وقعت بوجہ انسانی کے اوصاف پسندانہ فیصلہ کی نظر میں کچھ زیادہ نہیں ہوتی اگر نادانانہ حکمت سے کام لیا گیا تو اس سے انسان کا بجا کاموں کی طرف میلان قوی ہونے کے بدلہ اور کمزور ہوتا جائیگا۔ یہ بات تو ظاہر ہے کہ ان تکالیف کے متعلق یہ دشواری اس لئے پیش آتی ہے کہ انکی نوعیت خارجی ہے۔ اور انکی نوعیت خارجی اس لئے ہے کہ یہ جن امور کی تقاضی ہوتی ہیں ان کو فاعل کی سیرت سے کوئی داخلی تعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ بار فاعل پر دوسروں کی بدولت پڑتا ہے۔

چونکہ خاص خاص کیفیات احساس ہی ہر شخص اور اس کی خواہشات و لذات کا مایہ خیر ہوتی ہیں اس لئے وہ بجائے خود مکمل ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں معاشرتی تعلقات اس کے واسطے لامحالہ ایک اجنبی و خارجی شے ہونگے اب اگر انہوں نے موجودہ کیفیات احساس میں کوئی رد و بدل کرنا چاہا تو وہ مصنوعی بندشیں کہلائیں گی۔ یہ ایک اتفاقی امر ہے کہ چند آدمیوں سے ہر شخص

بجائے خود مکمل اور دوسروں سے بے تعلق ہوتا ہے لیکن وہ سب کے ساتھ مل جل کے رہتے ہیں لیکن فرض کیجئے کہ ان کے خارجی افعال میں تعارض ہو تو ممکن ہے کہ ان احساسات میں تغیر کرنا پڑے جن کی وجہ سے یہ افعال سرزد ہوتے ہیں پس اسی لئے فرض کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے ہر فرد ایک جداگانہ اخلاقی ہستی اور ایک مستقل دائرہ عمل رکھتا ہے گویا یہ ایک ایسی انفرادیت ہے جس میں سالمیت کا بنیادی اصول کام کر رہا ہے اس لئے اسے نفسی و سالمی انفرادیت کہنا چاہیہ نہ ہوگا۔ لیکن بعد کے افادین اس نفسی و سالمی انفرادیت کے بدست و دوسرے اصول سے کام لینا چاہتے ہیں اور شخصی نفع کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں جس میں دوسروں کے ساتھ تعلقات شامل ہوتے ہیں اس بنا پر دوسرے مطالبات عام رائے قوانین وغیرہ افراد کے اخلاقی نشوونما یعنی ان میں احساس نیکی کی کافی بیداری اور حصول نیکی سے دلچسپی پیدا ہونے کا ذریعہ قرار پاتے ہیں چنانچہ یہ لوگ منقسم کی بہ نسبت خالص نیکی اور تعلیم نفل وغیرہ ان ذرائع پر زیادہ زور دیتے ہیں جنکی وجہ سے افراد کی سیرت کی نادانستہ تشکیل اور انفرادی و اجتماعی خواہشات میں نظری تعلیمی پیدا ہوتی ہے البتہ جان استوارٹ مل سیلان طبع کے اس داخلی و کیمیائی تغیر سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور بین و اسپنسر اس تغیر کے ذرائع حصول کو سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

(ب) بین کا بیان | بین کی بھی وہی بنیاد ہے جو منقسم کی ہے۔ اس لفظ (فرض یا واجب) سے مراد وہ افعال ہیں جو برائے تکلیف نہ انجام دینا پڑتے ہیں (بین جذبات و ارادہ صفحہ ۲۹۶) لیکن بین سیاسی قوانین اور مہم عام رائے کو کم اور خانگی تعلیم کو زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اطاعت شعاری یعنی بغیت یا بلا رغبت افعال کی انجام دہی کی تعلیم بچہ کو زندگی کے شروع ہوتے ہی ملنے لگتی ہے اور تقریباً برابر جاری رہتی ہے احساس فرض کے ارتقاء تام میں تین منزلیں پیش آتی ہیں پہلی منزل سب سے اولیٰ ہے کچھ لوگ ایسے بھی

تو اس منزل میں رہ جاتے ہیں۔ اس منزل میں ”لذت و الم کے احساس سے نام سیکے اطاعت شعاری پیدا کی جاتی ہے، یوں جلد اطاعت شعاری اور اس الم میں و مانعی استغناء پیدا ہو جاتا ہے جس کا ڈر ہوتا ہے اور جس میں خوف کی وجہ سے کم و بیش اضافہ ہو جاتا ہے یہ خیال کہ جب تک اپنی حرکت سے بڑھتا ہوگا سزا کا سلسلہ جاری رہے گا ممنوع فعل کے متعلق بچہ کے دل میں خوف اور ہیبت ناک اثر پیدا کرتا ہے یہی خوف خمیہ یا اقرار فرض کی بیرونی شکل کا مایہ خمیہ ہے اگر بچہ چھ گھرانے لیا شہری، چھی سلطنت میں ہوتا ہے تو اس خوف میں او چیزوں کا اضافہ بھی ہو جاتا ہے جو لوگ اسے کسی کام کا حکم یا اس حکم کی خلاف ورزی پر سزا کی دھمکی دیتے ہیں انکی اس کے دل میں عزت، قدر اور محبت ہوتی ہے۔ اس لئے ایک دوسرے قسم کا خوف پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ اس خوف کا تعلق اپنے محبوب کی الم یا بی سے ہوتا ہے اس واسطے یہ نسبت بے لوث ہوتا ہے اس کا دار و مدار اپنے نقصان سے زیادہ اس نقطہ نظر پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ فعل ممنوع قرار پاتا ہے جب اسے سمجھ آ جاتی ہے تو وہ ان فوائد کو محسوس کرنے لگتا ہے جن کے خیال سے یہ حکم دیا گیا تھا اور چونکہ اسے منشاء حکم سے اتفاق ہوتا ہے اس لئے خود حکم سے اتفاق ہوتا ہے یوں ”ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے اور اب اس فعل کے ساتھ تین قسم کے خوف ہوتے ہیں۔۔۔ جو فرض عائد کیا جاتا ہے اگر اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے ان تمام لوگوں کے فوائد محفوظ رہ سکیں گے جن سے ہم کو ہمدردی ہے تو اس فرض کے بجانہ لانے سے ہمیں اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے جتنی ان لوگوں کو نقصان پہنچانے سے ہوتی ہے۔“

ایک اہم تغیر | جب بچہ ”منشاء حکم کی قدر کرنے لگتا ہے“ تو اس کے خمیر کی نوعیت بالکل بدل جاتی ہے اس کے خوف کی ابتدا سزا کے خیال سے ہوتی ہے بعد کو اس میں اپنے محبوب بزرگوں کی ناراضی کا خیال آ کے شامل ہوتا ہے۔ اور آخر میں اس خوف کا تعلق ان

فوائد سے ہو جاتا ہے جن کی اسے قدر اور جن میں اسکی شرکت ہوتی ہے اب احساس فرض کی عبارت ”ایک مستقل بنیاد پر قائم ہوتی ہے“ یہ خارجی سیاسی اقتدار کی بہترین داخلی شبیہ اور ظاہری حکومت کی باطنی نقل ہوتی ہے۔ اس منزل میں ”قانون کے مقصد و مفہوم کا لحاظ کیا جاتا ہے“ اس واقعہ کا لحاظ نہیں ہوتا کہ اس قانون کو کسی بار دست طاقت نے جاری کیا ہے۔ یوں فرض کا ایک عام احساس پیدا ہوتا ہے جسے ہم ان مخصوص افعال سے ملجھ کر سکتے ہیں جو خواہات منرا انجام دیے گئے تھے اور غلطیہ کر کے اسے نئے کاؤ کے متعلق اس سوال کر سکتے ہیں جو معاشرتی حیثیت سے واجب العمل نہیں بلکہ شاید بن کا خود ہمیں پہلی دفعہ خیال آیا ہے معاشرتی دباؤ سے انسان میں فرض کا احساس اور اس کی پابندی کی عادت پیدا ہوتی ہے یہ دونوں چیزیں اب بھی موجود ہوتی ہیں لیکن اب وہ ممتاز اور بذات خود قابل قدر ہوتی ہیں (بین بذات داراہ صفحہ ۳۱۹ جز) احساس فرض کی آخری منزل کے متعلق یہ اس طرح کائنات کے نظریہ خود مختاری فرض کے بہت ہی قریب آ جاتی ہے۔ (ج) اسپنکلیان اسپنسر جی (ذہنی تقسیم کی طرح) اس امر پر زور دیتا ہے کہ معاشرتی بندشیں انسان کو بہت سے کاموں سے باز رکھتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ذہنی تقسیم کے برعکس ان داخلی تغیرات پر بھی زور دیتا ہے جو انسان میں اس کے پیدا ہوتے ہیں کہ اس پر ارتقاء کے پورے دور میں معاشرتی دباؤ پڑتا رہتا ہے۔ شعور فرض تھا اس اقتدار کا نام ہے جو مقاصد بعید کو مقاصد قریب پر اغراض پیچیدہ کو اغراض سادہ پر اور امور فکری استفسار کو امور سی و احصائی پر حاصل ہوتا ہے جو شخص یا قوم طفولیت کی حالت میں ہوتی ہے اس کا منطیح نظر زمانہ حال ہوتا ہے پختہ سال کو اپنے کاموں میں اتھسالی و راندیشی سے کام لینا پڑتا ہے چور اور تاجر دونوں دولت حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن چور جب چوری کرتا ہے تو وہ ایک سادہ جذبہ یعنی تحصیل مال کے اہج پر عمل کرتا ہے لیکن تاجر اپنی تاجرانہ سرگرمیوں میں جائداد و ملکیت کے متعلق پیچیدہ سے پیچیدہ خیالات کو پیش نظر رکھتا ہے

مفہم حسی محرکات اور ماضی الوقت اشیا کی بنا پر کام کرتا ہے اس کے مقابلہ میں نکتہ مغز ان خیالات سے متاثر ہوتا ہے جنکی گرد تک زیر مشاہدہ یا قابل مشاہدہ چیزیں نہیں پہنچ سکتیں۔ غرض خواہ شخص ہو یا تو مہم اور تہذیب کا نشوونما، سیوقت ہو سکتا ہے جب فوری، سادہ اور موجود فی الجسم میلان دور دست، مرکب اور موجود فی افکار قصد کے ماتحت ہوتا ہے (اسپینسر مبادی اخلاق جلد ۱ ص ۱۷۱)

معاشرتی اثرات کی نسبت | جس ضبط نفس کو اخلاقی کہتے ہیں اس کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اسکی بددلت انسان دیدہ و دانستہ

دور دست اور عام فائدہ کی خاطر فوری، خاص فائدہ سے درست بردار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ ضبط نفس جن بندشوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ خود اخلاقی نہیں، انسان موجودہ اور عارضی فوائد سے دور دست بردار تو ہوتا ہے مگر یہ درست برداری آئندہ عام فوائد کی دانستہ قدر دانی کا نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کا باعث کسی دوسرے کا جبر اور سرائے خوف ہوتا ہے ان غیر اخلاقی بندشوں کی تین قسمیں ہیں (۱) سیاسی یا قانونی (۲) مافوق الفطری یا مذہبی (۳) اجتماعی یہ تینوں قسمیں سرائے خوف اور انعام کی امید سے کام لیتی ہیں اور کام لیکے انسان میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہیں جس کی وجہ سے وہ مقصد قریب کے بجائے مقصد بعید کے پیش نظر کھنکھنے کا عادی ہو جاتا ہے شروع میں تو جزا و سزا کا خیال خود افعال کے نتائج کے ساتھ ملا جلا رہتا ہے اس سے کم از کم اتنا ہوتا ہے کہ خواہ افعال کے نتائج پیش نظر رہتے ہیں جو عجب نہیں اپنے بعد و پیچیدگی کی وجہ سے نظر سے اوجھل ہو جاتے لیکن رفتہ رفتہ اس کے خیال میں وضاحت و اثر آفرینی پیدا ہوتی جاتی ہے اب وہ جزا و سزائے خیال سے الگ ہو کے تنہا محرک افعال بننے لگتا ہے اس خیال کا افعال پر اقتدار بھی درحقیقت اخلاقی اقتدار ہے۔

داخلی تکلیف | ”اخلاق کے نقطہ نظر سے جو شے واقعی قتل سے باز رکھتی ہے وہ سزائے موت، عذاب دوزخ، ایناے جنس کے

تغیر و ہول کا خیال نہیں بلکہ ان فطری نتائج کا خیال ہے جو اس فعل سے
 لامحالہ پیدا ہونگے مثلاً مقبول کو جانکشی کی اذیت، اس کی معاشرت کے تمام
 امکانات کا استیصال اس کے تعلقین کی تکلیف (اپنی کتاب مذکور صفحہ ۱۲۹)
 غرض بیرونی روک تھام سے خود شخص یا قوم پر اپنے اوپر جبر کرنا
 مادہ پسند ہو جاتا ہے چنانچہ رفتہ رفتہ نہ جبر و اقتدار کا خیال باقی رہتا ہے
 اور نہ آئندہ فوائد کے لحاظ سے موجودہ فوائد کے تضابط کی ضرورت باقی
 رہتی ہے بلکہ ان کے بجائے فرض کا عام احساس پیدا ہو جاتا ہے مگر یہ حالت
 بھی عارضی ہے جس طرح اطلاق کو ترقی ہوتی جائے گی کسی قدر یہ حالت
 کم ہوتی جائے گی (کتاب مذکور صفحہ ۱۲۹) جب کوئی فرض پابندی سے ادا
 کیا جاتا ہے تو ہمیں لطف آنے لگتا ہے جس فرض کا انسان جو کر رہا ہے اس کے لئے باطن
 خوشگوار بن جاتا ہے، اگرچہ ارتقاء کی موجودہ منہوں میں فرض درمیان با ماحول اور
 جسم کے مطالبات میں توازن نہیں ہو سکتا لیکن جب ارتقاء کی منزل مقصود
 آجائے گی تو اس وقت جسم اور ماحول میں کامل اتفاق ہوگا۔ اس زمانہ میں
 جو افعال ایک کے موافق ہونگے وہی دوسرے کے بھی موافق ہونگے۔
 ”جس طرح آج جسمانی احساس انسان کی رہنمائی کرتا ہے اسی طرح آئندہ
 اخلاقی احساس مناسب وقت، موقع اور مقدار کے لحاظ سے انسان
 کی بے تکلیف اور کافی رہنمائی کریگا“ (کتاب مذکور صفحہ ۱۲۹)

نظریۂ افادیت کی بنیاد کائنات کے نظریۂ اخلاق میں تو خالی زیتجہ اور مجرور صورت
 تھی اس نظریہ کے جس غرض کے پورے ہونے کی سخت

ضرورت تھی وہ نظریۂ افادیت سے پورا ہو سکتا ہے۔ نظریۂ افادیت شعور
 فرض کے نشوونما کی تشریح میں معشری نظامات اور تعلیم پروردیتا ہے
 (۱) اس تشریح کی بدولت انسان کو اپنے مخصوص فرائض کا علم اور اخلاقی
 قانون یا عام فرض کا شعور معاشرتی اثرات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ بین
 کے نزدیک فائدہ ان کے نوعمر ارکان کی تربیت و تادیب اہم ہے۔ بڑھاپے اور
 اسپنسر کی رائے میں حکومت قانون عدالتی کا ردائی مقررہ رواج عام رہا

یہ چیز زیادہ اہم نہیں۔ لیکن سچ یہ ہے کہ خاندانی تربیت اور عام نظامات ایک دوسرے کے خواستگار و مددگار ہیں خاندان ہی کے ذریعہ سے اکثر عام نظامات کا مقصد انسان کے ذہن نشین ہوتا ہے، ادھر اہل خاندان جن امور کو اس کے دل پر نقش کرنا چاہتے ہیں وہ زیادہ تر ان عام نظامات سے ماخوذ ہوتے ہیں (۲) بعد کے افادین چونکہ داخلی تکلیف، ظاہری حکومت کی باطنی شبیہ اور ذاتی نتائج (یعنی وہ نتائج جن کا سرچشمہ ذات فاعل ہے) کے قائل ہیں اس لئے انکی بددست ہمت کی غلطی (دعید سزایا خوف الم پر بیجا اعتماد) کی اصلاح ہو جاتی ہے۔ اوریوں افادیت نظریہ تو نہیں لیکن عملاً نظریہ کانٹ کے قریب آ جاتی ہے جس کی رو سے فرض کا تعلق اس وسیع تر ذات سے ہے جو کو انفرادی لیکن اس کے باوجود اجتماعی ہے۔ لیکن اس اصلاح کے باوجود ذات فاعل اور معاشرتی ماحول کی وہ غیر واقعی اور سخت تفریق بالکل زمٹ سکی جو افادیت کو اپنے ندقی علم النفس کی وجہ سے کرنا پڑی تھی۔

ماہیت ذات کا ایک یہ محض خیال ہے کہ انسان کو دراصل اپنی لذت کی پروا ہوتی ہے اور اگر وہ دوسروں کے فوائد کا یا اس کرتا ہے تو صرف اس لئے کہ وہ دوسرے اسکی لذت میں خلل انداز ہو کے اسے

اپنے فوائد کے لحاظ پر مجبور کرنے میں۔ دوسروں کے مطالبہ، حوصلہ افزائی یا پسندیدگی کا اثر پہلے پہل انسان کی ذاتی لذت پر نہیں بلکہ اس کی عادت خواہش اور میلان پر پڑتا ہے۔ ایک نقص ایسا ہے جو کانٹ اور افادین دونوں کی تشبیہ ذات فاعل میں پایا جاتا ہے یہ دونوں فعلی براہ راست اور بالطبع خود رد میلانات کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں غیر واقعی کیفیات شعور یا انفرادی احساسات کو تسلیم کرتے ہیں۔ فعلی میلانات سے یہ بگڑ تو قطع نظر کرتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ انکے استعمال کے جو شرائط و نتائج ہوتے ہیں انھی سے ان میلانات کی داخلی تغذیل و رہنمائی ہو سکتی ہے۔ خاندانی تربیت، عدالتی احکام، عام رائے کا اثر کم بخت ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ لیکن بہر صورت انکے اخلاق، موزہ اثر کو محض احساسات لذت و الم سے اتنا ہی بعد ہے جتنا

کائنات کے مجرد محض قانون سے ہے۔ معاشرتی اثرات کی بدولت انسان کو اپنی
فطرت کے معاشرتی حیثیت سے نفع بخش و مضرت رساں مظاہر کا فرق اور
نفع بخش مظاہر کی اہمیت و وقعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جب اسکی فطرت کے
نفع بخش و مضرت رساں مظاہر میں تعارض ہوتا ہے تو اس وقت نفع بخش مظہر
اس امر کا تقاضا ہوتا ہے کہ مرض کو محض مہلک سے ایک جداگانہ شے
تسلیم کیا جائے۔

ف ۳ آخری بیان

فرض اور غیر سیرت | ذات فاعل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ذاتی و منفرد اور دوسری
احتمالی۔ ذاتی ذات ان میں سے پر وہ ہیں خواہ وہ
سب جو راسخ شریک اور ہیں۔ جس میں وہ سنائی دے۔ اجتماعی ذات کا مظہر عوامی ذات
کے حوصلے ہوتے ہیں۔ یہ حوصلے چونکہ اب تک اپنے تئیں جاگزیں نہیں ہوتے کہ
عادت بن سکیں اس لئے ان کی تربیت منظم نہیں ہوتی لیکن انکا مقنا و بیان
بادیوسی بننا غیر ممکن نہیں۔ اس لئے عادت کو زبردستی ترقیب دینا
پڑیگا جس میں کم و بیش تکلیف اور دشواری پیش آئے گی۔ اس قسم کے حوصلوں
منظہر بہترین ذات بھی کہلاتا ہے۔ بہترین ذات کی خاطر جزئی ذات جو کچھ
کرنا ہے اسی کا نام فرض ہے۔ ذات کی دو قسمیں تو کائنات بھی جانتا ہے ان میں
سے ایک کا تعلق بیان اور دوسری کا تعلق ہے۔ لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے
کہ ان دونوں قسموں میں قطعی اور کمزور تفریق ہے۔ اس کے برابر ہم یہ کہنا چاہتے
ہیں کہ جن اسباب کا تعلق ذات فاعل سے ہے ان میں بعض اس حد تک
منظم ہو چکے ہیں کہ راسخ عادت بن گئے ہیں اس سے وہ اپنی فکر آپ بے سکتے
ہیں لیکن بعض ابھی اس منزل سے دور ہیں۔ انہیں ناپائیداری زیادہ اور ثبات
کم ہے ان کا دار مدار و استند آخرت اور ہدایت کی بار بار ادھر رہنمائی پر ہے

ان دونوں قسموں میں اگرچہ امتیاز ہے لیکن یہ امتیاز اخلاقی اور تغیر پذیر ہے فرض
 ناعل کی ذات میں کچھ میلانات تو ایسے ہوتے ہیں جو راسخ اور جاگزیں ہو چکے
 ہیں اور متغیر رہ عادت کے قالب میں نمودار ہوتے ہیں اور کچھ اب اور تکون
 میں موسے تھے ہیں ان بدلتے تکون میلانات کی نظر مستقبل پر اور ان کے ملحوظ
 خصوصیت وہ امکانات ہوتے ہیں جو ابھی قوت سے فعل میں نہیں آئے ہیں۔ ذات
 فاعل کی اسل چھپتی ہوئی ہے۔ نوعیت سے فرض کا شعور پیدا ہوتا ہے لیکن سیرت
 ناعل کے حقیقی و تکون یافتہ عناصر کا مادی خمیر قسم اول کے میلانات ہوتے ہیں
 اور اس کے خیالی یا غیر متحقق امکانات کا سرچشمہ قسم دوم کے میلانات ہوتے
 ہیں، البتہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے زور میں مدد دینا اور اس کا
 قالب اختیار کرنا پڑتا ہے۔

سب فاعل کی ذات نو پذیر ہوگی تو اس کے ساتھ خواہش و فرض کا
 نوعیت میں بھی یہ یا جائیگا جس بنا پر اس شخص کا یہ خیال تسلیم کر لیا گیا کہ آئندہ ایک
 ایسا زمانہ آئیگا جب فرض کی ضرورت نہ رہے گی اس لئے وہ بالکل ناپید
 ہو جائے گا تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس وقت ذات کی ترقی کا خاتمہ ہو جائیگا
 اور ذات نہ رہے گی۔ ترقیوں کی محض یادگار رہ جائے گی۔ ترقی کا وجود کوشش
 کا مستلزم ہے۔ جس نے جہاں ترقی کا قدم بٹا ہے گا وہاں بالفعل موجود اور
 حرکت میں رہتا رہتا رہتا ہوگی جس شخص کا دسترس اس کی گرفت سے
 زیادہ ہو گا اس کی ذات میں استعمال قوی کی از سر نو ترتیب کے لئے ایک
 محرک پیدا ہوتا رہے گا۔ اگر انسان کو دوسروں کی توقعات و مطالبات کو ہمیشہ
 پورا کرنا پڑے گا تو اس سے یہ فائدہ ہو سکتا کہ وہ کمر کھڑے بیٹھنے یا سنے گا
 یعنی وہ اپنی بیٹی ہوئی عادتوں اور تہذیب سے بے نیاز نہ سمجھے گا مقاصد کی توسیع
 و سیرت کی زبردستی کے ساتھ ساتھ فرض کے تمام مظاہر و نتائج فرض کے اعتراف سے
 انسان کو اپنے افعال کا اس قدر پڑتا ہے جس قدر کہ فرض کا اعتراف ایک متنازعہ باعث اعادہ محرک کی
 حیثیت سے کام کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ جب کہ انسان کی حیثیت مجرد قانون یا فرض سے کہی
 کے قالب میں ترقی سے کہی کی ہوتی ہے جس کے موافق خود فاعل کی سیرت کے اندر موجود ہوتے ہیں

باب ۱۸

اخلاقی زندگی میں ذات کا مرتبہ

اب ہم اس نتیجہ تک پہنچ گئے ہیں کہ اخلاقی فضیلت سے مراد ذاتی آرام و نفع کے مقابلہ میں عام سعادت کی ترجیح ہے اور اس فضیلت کا حامل وہ میلان طبع ہوتا ہے جو کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ دونوں نتیجے ہمیں ان مسائل تک لے آتے ہیں جہاں تعلق ذات فاعل کی نوعیت اور عمل سے ہے۔ آئندہ ہم اخلاقی ذات کے اثنائے جستجو میں اخلاق کے نقطہ نظر سے، مورد ذیل کے مفہوم پر ایک سرسری تشریح کر سکیں گے۔

(۱) خود انکاری یا انکار (۲) خود انکاری (۳) اپنے اور غیر دونوں کا لحاظ (۴) تحقق ذات یا خودی۔

ف خود انکاری

اصول خود انکاری کی عام قبولیت	خود انکاری کے معنی میں ہر اس شے سے انکار اور حتی الامکان اس کا استیصال جس سے ذات یا خودی کی برآئی ہو یہی خود انکاری دراصل خوبی یا نیکی ہے۔ یہ مذہب و اخلاق کے
-------------------------------	---

ان خیالات میں سے ہے جو بہت ہی قدیم ہیں اور اکثر نظر آتے رہتے ہیں۔
 بد مذہب کی تو یہی تعلیم ہے۔ رہبانیت کی بڑی حد تک یہی رائے تھی۔
 امتیاج میں سے صنایعوں کے مذہب میں بھی یہی خیال جاری و ساری
 ہے۔ کلیت اور روانیت کا امتیازی وصف یہی اصول ہے کائنات یہاں تک
 کہ گزرا ہے کہ ہر ذی عقل کو میلانات سے قطعاً سیرا ہونے کی تمنا کرنا چاہئے۔
 عام غلامانی خیالات کی رو سے نیکی صرف خود انکاری کا نام تو نہیں لیکن۔ انکا
 بھی کم و بیش فیصلہ ہے کہ نیکی تمنا کی سے نفع نظر بذات خود قابل تعریف
 ہے جو رائے اس حد تک دلور میں جاگزیں اور اس قدر مقبول عام ہوا اسکی
 تائید میں قومی محرکات ضرور ہونے لگے۔ انھوں نے اس لئے اور کہ اس پر عمل
 اس کے درمل کی قوت سے بھی کہیں زیادہ ہے۔

اس اصول کا سرچشمہ | یہ خیال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ نفس کو خود اس کے
 عوامل میں سے ایک کا عین سمجھا جاتا ہے۔ گویا چیز
 ایک ہے، وہی کبھی نفس رساں اور اعلیٰ خوبی یا خیر کا خیال کرتی اور اس سے
 دلچسپی لیتی ہے اور کبھی اس خوبی کی طرف باطل ہوتی ہے جو قریب، محدود
 اور مخصوص ہوتی ہے۔ اس دوسری قسم کی خوبی میں عادی نفس یعنی ان تقاضوں
 کی وجہ سے شہوانیت بہت جو معمولی سیرت کا تجربہ جاتے ہیں۔ اس لئے
 سیرت لی زیدہ نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے اور یہ سمجھا جانے لگتا ہے
 کہ ذات اور وہ عوامل ایک ہی چیز ہیں جو بہترین حوصلوں کی مخالفت اور
 خیال فرض سے سرکشی کرتے ہیں یا یوں کہئے کہ ذات اور ان ہنجرات کو ایک
 لئے قرار دیا جاتا ہے جن کا میلان ہے حقیقت، حسی، اور شہوانی لطف اندوزی
 کی طرف ہوتا ہے، اس نقطہ نظر سے ایرانی دوسرا نام ہے مانیت، خود غرضی
 اور خود کامی کا لہذا ایرانی کا اصلی علاج یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ ہی بند کر دیا جا
 یعنی ذات یا نفس کو یہی نہ سے نہ رہنے دیا جائے۔ اسے اپنی مرغوب
 چیزوں سے محروم رکھا جائے۔ اسے طرح طرح کی تلافی دی جائے اسکی
 فرمائشوں کو کان دھر کے نہ سنا جائے۔ چونکہ ان عوامل کی بوجھ سے ذراکت

نظر انداز نہ کیجی جن سے ذات فاعل مرکب ہوتی ہے۔ اس لئے بجا و بیجا کی تفریق کی جاتی تو مخالفت عناصر کو یکجا کر کے بجا کے تمام اسباب ایک طرف رکھ کر اور بیجا کے اسباب ان کے سامنے دوسری طرف جمع کئے گئے ہوں ہوتی ہو تو ہمارے مشہور کوئی ایسی شے قرار دیجی جو ذات فاعل سے خالی نہ ہو بلکہ ایک برتر قانون یا علی نصب بعین و ربہ کی تمام تر ذات نامی یا نامی ہو۔ اور ان کے خلاف غسوب کی لٹی انسان کو جب یہ معلوم ہو کہ ان کے خلاف کچھ نہیں ہو سکتا چیرے بدن میں ایسا استفادہ انسان ہر طور پر کر سکتا ہے۔ ان کی ضرورتیں وہ ان کے لئے جس کے لئے صرف معاد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ان کے لئے نہ ہو سکتا ہے۔ یہی کی منزل و شواہد گزار ہے۔ اس کے لئے کہ ان کے لئے سخت مقام اور یہ کیفیت و کشش کی ضرورت ہے۔ لا محارہ اس نکتہ سے یہ نکتہ رہ جائے گا کہ معاد میاں ذات اعلیٰ خوب ہونے دشمن نہیں بلکہ غلام ہیں۔ اس سے یہ یاد نہ رہے کہ اگر ان خوبیوں کی جڑ نظر کیا میاں ذات میں نہ ہو تو یہ انسان کو ان کا خیال آٹکا اور نہ ان کی طرف رغبت ہوگی۔ اسی لئے یہ خیال پیدا ہوا کہ نفس بالطبع بتنا برا ہے کہ اس سے دست برداری۔ اس کی تسخیر اس کی قربانی اس کو ایذا رسانی لازمی ہے مختصر یہ کہ اگر اصول خود انکاری پر صرف بھلا بکشت کرنا ہوتا اس کی تنقید کے لئے اس حقیقت کو بیان کر دینا کافی ہے جسے یہ اصول الٹ دینا چاہتا ہے لیکن تفصیلی بحث میں اس کی بعض خرابیوں کا نام اس طور سے ذکر کر دینا چاہئے کہ جو نگہ اس کے اثر و دائرہ بہت وسیع ہے۔

۱۱۔ خود بخارنی کو لذت علیہ سے اگر مخالفت ہے تو بجا ہے لیکن اس مخالفت میں یہ مساوت اور اس کے تمام عناصر سے دشمنی ہوں گے لہذا سبب۔ قانون حیدر میں سے نظر ٹک سے دیکھنے جاتے ہیں کہ حسن و جمال انکسار کی سبب انیت کو مرغوب ہے، خاندانی زندگی اس لئے قابل نفرت ہے کہ اس کی بنیاد دشمنی بجا ہے پر ہے، جائداد اس لئے بری چیز ہے کہ اس کا ہر شے طاعت اور عیش و عشرت کی محبت سے علم بھی کوئی اچھی چیز نہیں

کیونکہ اس کا باعث غرور عقل ہے یہی حال مبالغہ است کا ہے۔ اور اس کا
 محرک غرور اختیار ہے۔ اس انداز خیال کا منطقی نتیجہ نفس کشی ہے۔ جس کا
 بلبی تصور ہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ صرف جسم کی سبقت دینا ہی
 دھوکس کے انداز کا نام اخلاقی زندگی ہے تو ہم انسان کی زندگی کو غرت
 نہیں بلکہ بے عزتی کرتے ہیں، نفس کشی کے آئندہ قبول و رد سوچنے کا ڈر تو
 نہیں مگر اب تک لوگ ضبط نفسی و اسی رنگ میں دیکھتے ہیں، یہ نہیں
 محسوس کرتے کہ اصل شے ایجابی نیکی ہے جس کے لئے جو ہمیشہ کو قابو
 میں رکھا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہ اخلاقی زندگی کے اس پہلو پر مدد ہے
 زیادہ زور دیا جاتا ہے جس کا تعلق اجتناب لذات اور ترک ہوا خواہی سے ہے۔
 (۲) لیکن جتنا اس پہلو پر زور دیا جاتا ہے اتنی ہی اس کی طرف توجہ
 زیادہ ہوتی ہے کیونکہ نفسیات کا یہ ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جب کسی فعل کی
 مخالفت محض مخالفت کے ذریعہ سے کی جاتی ہے تو اس سے خود اس
 فعل کی طاقت بڑھ جاتی ہے اور ان حرکات کی طاقت کم ہو جاتی ہے
 جو فاعل کو اس فعل سے باز رکھ سکتے تھے، برائی سے کہ انسدادی کوشش
 انسداد سے زیادہ شرعیانہ جذبات کی اخراجی طاقت پر اعتماد کرنا چاہئے۔
 کیونکہ انسدادی کوشش سے برائی بڑھنے کے بدلہ قائم رہتی ہے اور وہ اب
 اور درویشوں دونوں کی تاریخ شاہد ہے کہ ایجابی اعلیٰ اور فاعل کوشش
 کے ترک سے ادنیٰ خواہشوں کی طاقت از سر نو ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کے
 تعلق مصروف عمل ہونے کے لئے آمادہ رہتا ہے، لہذا کسی اور ذریعہ سے
 اسی وقت تک کام دیتے ہیں جب تک جسم مضحکہ رہتا ہے۔ اور ہمیں
 جان آئی اور ادھر اس نے اپنا زور دکھانا شروع کیا تو نگاہ اس کی غلہ و حق و فاقی
 و سیاسی زندگی کی گونا گوں استعدادیں ہمزغیر نشوونما یافتہ ہوتی ہیں۔
 غلبہ ناقابل استیصال خالص جسمانی جبلت پیش پیش ہو جاتی ہے۔
 (۳) اس کے ماسوا جو شخص خود اپنا فائدہ اجتناب و پرہیزگار
 اس کے لئے دوسروں کے فائدہ کا زیادہ یا کافی خیال غیر ممکن ہو گا۔

جہاں صفائشانہ نغیب اعلیٰ کا دور دورہ ہوتا ہے وہاں غیر محسوس و ناگزیر طور پر زندگی سخت اور محدود ہو جاتی ہے۔ دوسروں کی ضروریات کا قوی احساس کسی شخص کو ہو سکتا ہے جو انسانی فطرت کی صلاحیتوں کے متعلق اچھی رائے رکھتا ہے، اس کے امکانات کا احترام کرتا ہے اور خود اپنے اندر انہیں ایک بلند سطح پر رکھنا چاہتا ہے، مادہ پر اس شخص کی غیر حصول کی فکر میں رہنے سے انسان میں جو خود غرضی اور دوسروں سے بے اعتنائی پیدا ہو جاتی ہے وہ سب سے بیکسر سخت مکمل اور سب سے زیادہ بے رحمانہ ہوتی ہے۔ شخصی غیر کے حصول کی یہ فکر خود انکاری کے سببی نغیب اعلیٰ کا تقریباً ناگزیر نتیجہ ہے۔

(۴) اگر یہ خود انکاری کا یہ دعویٰ ہے کہ انسانی فطرت ذات خود تشدد کی مستحق ہے، لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے جن صلاحیتوں کا نام ذات فاعل ہے وہ تکمیل کا مطالبہ کرتی ہیں انکی تکمیل کے لئے وقت، موقع، طریقہ، مقدار اور تناسب کے فیصلہ کے لئے غیر محدود فکر و محنت کی ضرورت ہوتی ہے اور کسی ضرورت کا پورا کرنا خلاق کا کام ہے اس لئے اخلاق کا مقصد بندش نہیں بلکہ ہتھیال ہونا چاہئے۔ انسانی فطرت کا نکال پھینکا ممکن نہیں نہ اس کی خواہشوں اور صلاحیتوں کے نامور کور و کا جا سکتا ہے اگر سعادت یا تشفی صلاحیت کا ایک راستہ بند ہو گیا تو وہ دوسرا راستہ ڈھونڈ نکالے گی اب اگر پہلا راستہ نفع بخش و فطری ہو تو خواہ مخواہ دوسرا راستہ ضرور ساماں اور جادو اس بھلاست سے محفوظ ہو گا۔ خود انکاری پر عمل کرنے والا اپنے دل سے یہ خیال نہیں نکال سکتا کہ مجھے اس نفس کشی پر اجرت ملنا چاہئے اور چونکہ میں نے ایک غیر فطری سبکی پر عمل کیا ہے اس لئے میرا اجر تناسب سے زیادہ ہونا چاہئے، اسیار کرنا محاسن کو پس انداز کرنا ہے تاکہ آئندہ یہاں نہیں تو وہاں اسکا صلہ ملے۔ جو لوگ اپنی زندگی کی بنیاد خود انکاری پر رکھتے ہیں وہ اپنے مطالبات میں سخت بوجہ ہوتے ہیں۔ اگر انکی نیکی کے سامنے لوگ سر بسجود نہیں رہتے تو یہ ایسے لوگوں کو مورد الزام قرار دیتے ہیں

خود انکاری سے اکثر منقلب لذتیت کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ مثلاً اس کی ہدایت ہے کہ انسان کو نیک بننا چاہئے یعنی لذت سے دست کش ہو جانا چاہئے۔ کیوں؟ تاکہ وہ آئندہ جنت میں دنیا سے زیادہ لطف اٹھاسکے۔ اسی طرح جو شخص ترک دنیا کا عہد کر لیتا ہے وہ دنیا ہی میں روحانی حکومت کا قائم مقام بن جاتا ہے اور یوں وہ سروں پر اپنے اختیارات جتا سکتا ہے۔

ف ۲ خود اشیائی

یہ خیال کہ اخلاق اپنی ذات کے بے نگام اثبات یا اس کے پرزور اور تعدی آمیز اظہار کا نام ہے شاذ و نادر ہی ایک ہموار نظریہ کی شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اثر آدمی اس خیال پر عملدرآمد کے لئے اس حد تک آمادہ ہیں کہ اس کا صراحت کے ساتھ اعتراف کرنا معین ہونے کے بجائے مانع ہو گا، لیکن فی نفسہ یہ خیال ایسا ہے کہ خود انکاری کے توڑ پر کم و بیش صراحت کے ساتھ اس کا پیش کیا جانا ممکن ہے، بلکہ بالادست افراد و طبقات اور رہنما اشخاص و جماعات کے سلسلہ میں تو ہمیشہ یہ خیال ایک نمایاں اصول کی حیثیت سے کام کرتا نظر آتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنکے باب میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ عام اخلاقی خیالات کا ان تک دسترس نہیں، بلکہ یہ ایک ایسے اخلاقی قانون کے پابند ہیں جو عوام کے قانون اخلاق سے بالاتر ہے۔ اس کے علاوہ خود انکاری کے اصول پر علی العموم آخر تک عمل نہیں کیا جاتا، یعنی اسے ترک دنیا اور گوشہ نشینی کی حد تک نہیں پہنچایا جاتا، اس لئے عام اخلاقیات خود انکاری و خود اشیائی کا ایک غیر متوازن مجموعہ بننے رہ جاتی ہے۔ اسکی وجہ ظاہر ہے خود انکاری ہر جگہ قابل عمل نہیں۔ اس پر اگر عمل ہو سکتا ہے تو خاندان

یا خاص خاص مذہبی فرائض کے موقع پر۔ ہا کاروبار اور یہ واضح رہے کہ کاروبار کاروبار ہی ہے، اخلاق نہیں، تو وہاں اسکی گنجائش نہیں کیونکہ اس کے لئے محاربہ و مسلسل خود اثباتی نہیں ضروری ہے خود بخاری و خود اثباتی ایک دوسرے کے ساتھ ملے کام کرتی ہیں۔ ہنسی وجہ سے یہ کم دیش غیر متصل لیکن متعارف نیالی پیدا ہو جاتا ہے کہ خلاق اصول خود بخاری کا استعمال زندگی کے مرتب ایک محدود حصہ میں ہو سکتا ہے ورنہ اس کے علاوہ ہر جگہ اصول اہست یعنی شخص کا میابی دولت طاقت جو مقابلہ سے حاصل ہوتی ہے کارفرما ہے۔

تاہم حال میں اخلاقیات کی ایک جماعت پیدا ہوئی ہے جو فطرت کو ہلاتی ہے۔ ان فطرت پسند خلائقین سے اصول خود اثباتی کو صحت کے ساتھ ایک نظریہ کی شکل میں پیش کیا ہے اس کا دعویٰ ہے کہ یہ نظریہ و آرون کی ارتقائی تعلیم کی بنیاد پر علمی نقطہ نظر سے بھی تسلیم کرنے کے لائق ہے۔ اس جماعت کے نزدیک دنیا میں سب سے بڑی شے ارتقاء ہے۔ ارتقاء کے معنی ہیں ہنسی کی شکست میں صالح کا باقی ہونا اور غیر صالح کا مٹ جانا فطرت پسند اصول ترقی میں بے رحمانہ خود اثباتی سے کام لیتی ہے وہ قوی کو فتح و دھمکد کو مال غنیمت کمزور کو شکست اور شکست خوردہ کو غم و حسرت دیتی ہے اس کے یہاں ہر طرف انانیت پسندانہ وجد نظر آتی ہے۔ بدھ دیکھنے کشش و کشش کا سلسلہ جاری ہے تاکہ آگے بڑھنا یہی دوسروں سے آگے بڑھنا ملے خواہ اس میں کسی کو نقصان پہنچے اور دوسروں کو زیر کرنا یا میدان سے نکالنا ہی کیوں نہ پڑے۔ یہ خونریزی و غارتگری اس لئے جائز ہے کہ اس کے دم سے ترقی، پیشقدمی اور ہر قابل قدر شے حاصل ہوتی ہے تفصیلت تفصیل دوسروں سے گوسے بغیر لیجائے کی علامت ہے۔ دوسرے جتنے کے معنی ہی دوسروں سے آگے بڑھ جانا ہیں، ہمارا قانون کی پابندی، رحم ہمدردی یہ وہ تدبیریں ہیں جن کے ذریعہ سے کمزور شاہزادوں کی سرکریوں کو

شکبہ میں سکے اپنی کمزوری کے برے انجام سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں۔
 اسکا مقابلہ اہل یونان کی اس تعلیم سے کرو جس کا ذکر صفحہ ۲۶ تا ۲۷ میں آچکا ہے
 لیکن جو شخص واقعی بااخلاق ہوگا جو اصول ترقی کا مجسم نمونہ ہوگا وہ کسی
 کی پروا کے بغیر اس دام تزدیر کے ٹکڑے اڑا دیگا۔ وہ اپنی تبادیز کو فاساد
 کامیابی کی منزل تک پہنچانے کے دم لیگا۔ ایسا ہی شخص 'فوق البشر' کے
 بر عظمت لقب کا مستحق ہوگا۔ عام آدمی اسکی تجویزوں کا سختہ مشق اور
 اس کے ضروری ساز و سامان کی حیثیت سے قابل قدر ہونگے۔

اس نظریہ کا بنیادی خیال اور عام مقبولیت یہ نظریہ اخلاقی نظریہ تو کیا ہے البتہ ایک ادبی یا فطری مشغلہ
 ہے، اس پر خامہ فرسائی کر کے وہ لوگ اپنا
 دل بہلاتے ہیں جنہیں عملی دنیا میں کامیابی نصیب

نہیں ہوتی۔ علم کی اور ادبی نقالیوں یا نسخ صورت کی طرح اس نظریہ
 کی بنیاد بھی ایک فرضی علم پر ہے جسے واقعات کی تضویک کہنا چاہئے
 لیکن ادھر تو اقتصادی حالات کی وجہ سے ظاہری کامیابی، فطری و اجتماعی
 وسائل سے استفادہ، قوائے فطرت اور قوائے انسان کے خود غرضانہ
 استعمال پر غیر معمولی زور دیا جا رہا ہے اور ادھر اس اصول پر عمل کرنا تو انوکھا
 تناسب اس کے دیدہ و دانستہ تسلیم کرنے والوں سے بہت زیادہ ہو گیا
 ہے۔ مگر جو شخص سلیم الطبع ہوگا اس کے لئے اس نظریہ کا پوست کندہ بیان
 اس کی بہترین تنقید کا کام دیگا۔ کیونکہ اسکی یکسر زندگی اسی وقت کامیاب
 ہوتی ہے جب وہ بھیس بدل کے آتی ہے چونکہ اسوقت ایسے اسباب
 (خصوصاً امریکہ میں) موجود ہیں جنکی وجہ سے یہ نظریہ نادانستہ عمل تسلیم کیا جا رہا
 ہے اس لئے (۱) اسکی مدعیانہ علمی بنیاد (۲) اور اس کے تصور اہلیت کے
 ناکافی ہونے پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

(۱) (الف) ترقی کی ابتداء تصرف سے ہوتی ہے بتائیں میں موجودہ
 اجسام کے ساتھ کشمکش سے زیادہ کسی نئے طرز معیشت کی ایجاد ہوتی
 ہے یعنی وہ طریقہ دریافت کیا جاتا ہے جس کی بدولت فطرت کے مخفی مسائل

بہتر کام لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کسی ایسی شے کا غذا کی طور پر استعمال ہو سکتا ہے جو اب تک اس کام میں نہیں آئی تھی۔ اس تصرف سے جو حیمہ انواع عالم وجود میں آتی ہیں وہ سابق انواع سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، لیکن چونکہ سابق انواع کشمکش سے باز نہیں آتیں اس لئے انکا سلسلہ منقطع نہیں ہونے پاتا۔ اب اس کے علاوہ جہاں تک نظریہ ڈارون کا تعلق ہے "بقا کے لئے کشمکش" ہر ممکن صورت اختیار کر سکتی ہے۔ اس لئے کیا محب ہے۔ کشمکش اس مقابلہ کے رنگ میں ظاہر ہو جو فیاضی یا باہمی امداد یا ایک دوسرے کی دستگیری میں ہوتا ہے یہی نہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ایک حد تک ہوتا رہتا ہے، بالی رہنے یا طاعت حاصل کرنے کی دھن میں بھی موقع محل کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ رفیق منف یا بچوں بلکہ بہت سی سورتوں میں دیگر ہم خاندان افراد تک کی حفاظت و پرورش کرنا پڑتی ہے (ج) زندگی کی شکل جتنی زیادہ ترقی یافتہ ہوگی یہ دونوں طریقے اتنے ہی زیادہ کارگر ہونگے یعنی ایسی تصادم کے بجائے جدید طرق عمل آلات اور وسائل کے امتشاف و استعمال سے اور باہم جدال و قتال کے بجائے ایک دوسرے کی حفاظت و امداد سے کام لیا جائے گا۔ نظریہ خود اشیائی کے رو سے زندگی رومی سیانی کا ایک خونریز تماشا ہے یہ تصویر اگر ہو سکتی ہے تو زندگی کی اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ شکلوں کی ہو سکتی ہے، پشت مہرہ جانوروں اور انکی طرح کیڑوں کی بھی اعلیٰ انواع مثلاً (چوٹی یا شہد کی مکھی) معاشرت پسند ہوتی ہیں۔ بعض اوقات یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ اگر نظریہ ڈارون کا استعمال اخلاق میں کیا جائے تو دنیا سے خیر و خیرات اٹھ جائے پھر نہ اپاہج کی فکر کی جائے، نہ دست گرد کی دستگیری کی جائے، نہ کمزور اور بے بس کی خبرگیری کی جائے، اس سلسلہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو معیار آجکل ہمارے پیش نظر ہیں: حیاتی اور مصنوعی ہیں یہ ان لوگوں کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں جو زندگی کے لئے ناموزوں ہیں اس لئے انکی بدولت ترقی کے اسباب لوٹتے اور نسل کے

اسباب پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس بحث میں (۱) یہ نکتہ بالکل نظر انداز ہو جاتا ہے کہ نظریہ ڈارون سے منکوسر نتیجہ کے طور پر وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو انسان کو مریض اور معاشرتی احکام کے نقطہ نظر سے ناقص شخص اس سے ہوتی ہے، یہ اسی دلچسپی کا ثمرہ ہے کہ ان معاشرتی روابط اور باہمی دلچسپیوں کو ترقی ہوتی ہے جو شخصی سیرت کی طرح معاشرتی جماعت کے استحکام کے لئے بھی ضروری ہیں (۲) اسی طرح وہ تحریک بھی نظر انداز ہو جاتی ہے جو نظریہ ڈارون کی بدولت بے بس، کمزور، بیمار، ازکار رفتہ، اندھے، بہرے اور پاگلوں کے لئے دور اندیشانہ تدابیر علمی اکتشافات اور علمی اختراعات میں پیدا ہوتی ہے۔ اگر علم کے معرکے ان جذبات نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان دونوں حیثیتوں سے انسانی جماعت کو جو فوائد حاصل ہوتے ہیں وہ اس قدر ارزاں ہیں کہ اس سے زیادہ ارزانی ذہن میں بھی نہیں آسکتی۔ غرض فطرت پسندانہ اخلاقیات پر سلی اعتراض یہ ہے کہ ڈارون کے نقطہ نظر سے بھی انسان حیوان ہے مگر حیوان محض نہیں۔ اس میں وہ ہمدردانہ اور معاشرتی جبلتیں موجود ہیں جنکے باعث سے اپنے ہم جنسوں سے دلچسپی ہوتی ہے اور یوں وہ اپنی خالص بھی خود اشیائی پر یا زنجیر رکھ سکتا ہے۔ یہی جبلتیں ارتقاء کا صدرۃ المنبتھی ہیں لیکن خود اشیائی کی تعلیم اس اوج ترقی سے اتار کر حیاتیاتی نشوونما کی ابتدائی اور بہت ہی پست منزل تک لوٹالانا چاہتی ہے۔

(۲) خود انگیزی سے جس زہد، نقشب اور نااہلیت کی تعلیم ملتی ہے اسکے مقابلہ میں جو اخلاقی نظام ایجابی طاقت ایجابی کامیابی، ایجابی مقاصد کی تحصیل پر زور دیتا وہ کسی نہ کسی حد تک مفید ہوگا، کیونکہ خوبی کو عملی کمزوری و ناموزونی کے ہم معنی استواء اور بے ہنری کو طاقت و ہند دولت جاہ، اقتدار وغیرہ کے ہم معنی قرار دینے کی حد سے زیادہ تلقین کی جا چکی ہے، لیکن جس طرح ضبط نفس یا خود انگیزی کا مقصود بالذات ہونا ایک نامی و خیالی بات ہے اسی طرح طاقت کا مقصود بالذات ہونا ایک نامی

و خیالی بات ہے۔ خود انکاری پہلے تو ایک مرکزی اصول بنتی ہے اور اس کے بعد ذریعہ کو مقصد سمجھنے لگتی ہے، یہ وہی غلطی ہے جو ہر مادیت پسند تعلیم سے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خود انکاری کو سعادت کے بیرونی شرائط پر قبضہ کر لیا اس حد تک شوق ہے کہ وہ سعادت کے ہمت سے محروم اور اہم اجزا کو سرسوی اہمیت نہیں دیتی۔ قدر قیمت کے دقیق و عجیبہ فرق کا جلد امتیاز جیسے کہ شاعری و تاریخ کا صحیح ذوق اہل علم کی اپنے ہم پیشوں کے ساتھ بے تکلفانہ اور مختلف الموضوع معاشرتی گفتگو زندگی کے تماشہ پر بہم روی کے ساتھ غور و فکر، خلوت جلوت صنعت فطرت ہر رنگ میں لطف اندوزی کی صلاحیت، یہ اور اسی طرح بہم روی و احسان کی عالم آشکارا خوبیاں تو بالائے طاق رکھ دی جاتی ہیں اور ان کے بجائے بیرونی سرگرمی کے ایک ناشائستہ و بلا تمیز نصب العین کی پیروی کی جاتی ہے جس کی قدر قیمت کا اندازہ بیرونی تغیرات اور بیرونی نتائج کی صرف مقدار سے کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے نصب العین کے تعلق مل کی طرح ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ خوبی یا سعادت کا وہی شخص فیصلہ کر سکتا ہے جو اس کا مختلف صورتوں میں تجربہ کر چکا ہے، علیٰ ہذا جس طرح حماقت کی لذت کے لئے کوئی ہمیدہ آدمی احمق بننا گوارا نہ کرے گا اسی طرح انسان و فطرت کے بیرونی سر و سامان پر ہیمانہ اقتدار حاصل کرنے کے لئے کوئی مہذب جذبات و خیالات کا آدمی اہمیت، اور طاقت کا عاشق بننے کے لئے تیار نہ ہوگا۔

اس نصب العین کا
موجودہ رواج

مذکورہ بالا نصب العین کو اس وقت تو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہے لیکن اس کے قدم کے مستقل طور پر چھٹنے کا خوف نہیں ہو سکتا انسانی فطرت کے مطالبات و استعداد

اتنے زیادہ اور اتنے گونا گوں ہیں، کائنات اور انسانی جماعت میں تخریک و دلچسپی کے سرچشمے اتنے وافر ہیں کہ انسان کا اس نصب العین پر غیر محدود مدت تک قانع رہنا ناممکن ہے۔ نوع انسان کو عرصہ دراز تک عسرت و بے اطمینانی کی زندگی اس لئے بسر کرنا پڑی کہ اس کا فطری وسائل پر قبضہ

نامکمل اور غیر مستحکم تھا اور ہر تو اسے فطرت کی قوتوں اور عمل کے طریقوں سے
 ناواقفیت کی بدولت صد سال فاقہ کشی میں گزارنے پڑے اور ہر ترک
 لذات کی تعلیم دی جاتی رہی اب علمی اکتشافات ہوئے تو اسے فطری
 قوتوں سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ ایسی حالت میں اگر انسان اپنی جدید الحصول
 کامیابی کے نشہ میں سرشار رہے اور غلطی سے سعادت کی بیرونی
 شرائط کو سعادت کے مرادف سمجھ رہا ہے تو اس میں کونسی تعجب کی بات
 ہے، لیکن جب وہ مادی کامیابیوں کا جو گر ہو جائیگا تو ان میں یہ غیر معمولی
 کشش باقی نہ رہے گی اس وقت انسانی کوشش کے سامنے یہ سوال
 ہوگا کہ اس حاصل شدہ 'طاقت' اور 'اہلیت' کو 'علوم' فنون اور معاشرتی تعلقات
 کی ترقی کے لئے کیسے استعمال کیا جائے؟ اسی نصب العین کی بنیاد گزشتہ نصب العینوں
 کی بہ نسبت زیادہ فطری اور زیادہ مستحکم ہوگی۔ علیٰ ہذا امرائی نصب العینوں
 کے مقابلہ میں یہ نصب العین بلحاظ استعمال زیادہ منصفانہ اور بلحاظ تشفی
 زیادہ معقول پسندانہ ہوگا، کیونکہ یہ جمہوریت کے اصول پر مبنی ہوگا یہ کسی خاص
 طبقہ کے لئے نہیں بلکہ ہر کس و نا کس کے واسطے ہوگا اس میں وہ طبعی اور
 عضویاتی عوامل شامل ہونگے جو عامیات اور ناپاک سمجھ کر نظر انداز کر دئے
 جاتے ہیں۔

ف

محبت نفس و احسان یا امانیت و خوانیت

گزشتہ تین سو برس سے اخلاقی علم کے وجدانی یا تجربی ہونے کے
 علاوہ جس سوال پر انگریزی اخلاقیاتی تصانیف میں سب سے زیادہ بحث
 ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے خود اپنے اور دوسروں کے پاس دلچاظ
 میں کیا رشتہ ہے؟ اسپنسر اسی کو علم اخلاق کی تمام فکر کا مکمل عقدہ کہتا ہے۔

اس موضوع پر ہر قسم کے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ مثلاً (الف) انسان بالطبع خود غرضانہ محرکات پر عمل کرتا ہے ان محرکات کو بالجمہ عام معاشرتی نظام کے قوانین کے ماتحت رکھنے کا نام اخلاق ہے (ب) انسان کی فطرت میں خود غرضی داخل ہے، لیکن جب اسکی خود غرضی میں روشن خیالی پیدا ہو جاتی ہے وہ اخلاق کہلاتی ہے بالفاظ دیگر اخلاق اس خود دوستی یا محبت نفس کا نام ہے جس کے پیش نظر یہ امر ہوتا ہے کہ خود فاعل کی سعادت کے خاطر اسے کس حد تک دوسروں کا خیال رکھنا چاہئے۔ (ج) انسانی میلان فطرۃً خود غرضی کی طرف ہوتا ہے، مگر جب یہ میلان قانون فرض کے ماتحت کام کرتا ہے تو وہ اخلاق بن جاتا ہے (د) انسان کی دل چسپیوں میں بعض ہمدردانہ اور بعض خود پسندانہ ہوتی ہیں ان دونوں کی مصالحت و تطبیق کا نام اخلاق ہے۔ (ه) ہمدردانہ اور خود پسندانہ دونوں قسم کی دل چسپیاں انسان میں پائی جاتی ہیں ان دونوں کا حکم جب ضمیر کو قرار دیا جاتا ہے تو اخلاق عالم وجود میں آتا ہے (و) دونوں قسم کی دل چسپیاں انسان میں موجود ہیں، لیکن اخلاق کا دار و مدار خود پسندانہ دل چسپیوں کے تابع اور احسان پسندانہ دل چسپیوں کے متبوع ہونے پر ہے (ز) انسان کو بالطبع موجود فی الخارج اشیاء سے دلچسپی ہوتی ہے ان چیزوں میں نہ انانیت ہے اور نہ اخوانیت، البتہ خاص خاص حالات سے ان میں خود غرضی یا احسان کا پہلو پیدا ہوتا ہے، ایسے مواقع پر عام مفاد کو ہمیشہ رکھکے فیصلہ کرنے کا نام اخلاق ہے۔

تیسری بنیادی اصول | ان خیالات پر ہم تفصیلی بحث کی کوشش تو نہ کریں گے البتہ اثناء کلام میں ان امور میں سے بعض کو واضح کریں گے جن پر آخری رائے کا دار و مدار ہے غالباً یہ امر محسوس کیا گیا ہوگا کہ مذکورہ بالا خیالات انسانی میلانات کی نوعیت کے لحاظ سے تین عنوانوں کے تحت میں داخل ہوتے ہیں (۱) خود دوستی یا صرف ذاتی مفاد کا لحاظ (۲) ذاتی اور عام مفاد دونوں کا لحاظ (۳) ابتداً دونوں قسم کے مفادوں سے نادانستہ تعلق ہے۔ لیکن حافظہ اور تفکر کی مدد سے (اور چیزوں کی طرح یہ بھی) معلوم ہو سکتا ہے کہ نتائج اعمال کا

اثر اپنے اور دوسروں دونوں پر ہوتا ہے، اس صورت میں محرک فعل میں ایک
نئے عنصر کا اضافہ ہوتا ہے۔ آئندہ پہلے ہم ان مختلف حیثیات پر غور کریں گے جن سے
لحاظ سے افعال کا صدور ذاتی مفاد کے لئے ہوتا ہے، اس کے بعد اسی طرح
ان افعال پر غور کریں گے جو عام مفاد کے لئے انجام دئے جاتے ہیں۔

افعال اور ذاتی مفاد (۱) خود غرضانہ محرکات :- جو لوگ انسان کی فطری خود غرضی
کے قائل ہیں ان کے نقطہ نظر استعدائے مختلف ہیں کہ اس

خیال کو کسی جامع شکل میں ظاہر کرنا غیر ممکن ہے۔ بعض علمائے دین کے نزدیک

اس کا تعلق انسانی فطرت کے بالطبع خرابی یا فساد سے ہے اسی لئے ان لوگوں کی

رائے میں احسان پسندانہ و منصفانہ زندگی بسر کرنے کے لئے مافوق الفطرت

تائید کی ضرورت ہے۔ ہابز (۱۵۸۸ تا ۱۶۳۳ء) اس کا سبب افراد کی

معاشرت دشمن فطرت کو قرار دیتا تھا اور اس بنا پر سب کی سب سے جنگ

کو روکنے کے لئے زبردست مرکزی سیاسی طاقت کو لازمی سمجھتا تھا۔ کائنات

کا یہ خیال ہے کہ اس کا تعلق خواہشات کے حسی ترشہم سے ہے۔ اس لئے

خواہش کو محرک فعل کی حیثیت سے فرض کے بالکل ماتحت رہنا چاہیئے،

سیاست کی طرح اخلاق کی بدولت بھی کیسے کیسے لوگ ایک ہی صفت

میں لکھ پڑتے ہیں۔ ان مختلف خیالات میں قدر مشترک یہ ہے کہ جب کسی

فعل کو اپنی فطری یا نفسیاتی روش پر چلنے دیا جائے گا، تو لامحالہ اس کے

پیش نظر ذات فاعل ہوگی ورنہ اس فعل کا نہ کوئی محرک ہوگا اور نہ وہ عالم

وجود میں آسکیگا۔ اس نظری اور اولیائی رائے کی تائید میں کبھی انسان کی

گنہگار فطرت کی سزائیں کے لئے اور کبھی سنکی لہجہ میں، اس ذاتی مفاد

کی دقیق رعایت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو بظاہر انتہائی فیاضانہ و بے لوثانہ

افعال کی تہ میں بھی پوشیدہ ہوتا ہے۔

نفسیاتی بنیاد کا ابہام | لیکن یہ خیال کہ ہر کام، اپنی ذات کے لئے، کیا جاتا ہے
اسی طرح اکودہ ابہام ہے جس طرح یہ خیال کہ ہر خواہش کا

مطلوب مسرت یا سعادت ہوتی ہے۔ یہ دونوں خیال ایک حیثیت سے صحیح

اور ایک حیثیت سے غلط ہیں، لیکن جو لوگ ان خیالات کے قائل ہیں وہ اس حیثیت سے قائل ہیں جو غلط ہے۔ علم النفس کے نقطہ نظر سے جو شخص ہمیں کسی فعل کے انجام دینے پر آمادہ کرتی ہے، جس شے سے ہم کو اپنے نتیجے کی تشفی یا تکمیل کی امید ہوتی ہے وہ اس امید کی وجہ سے ہماری ذات کا ایک موثر بن جاتی ہے۔ اگر مجھے ڈاک خانہ کے ٹکٹوں کے جمع کرنے سے کافی دلچسپی ہے تو یہ ٹکٹ میرے 'اتا' کا ایک جز ہیں اور جب تک مجھے اس کو مستحضر میں کاریابی نہ ہوگی اس وقت تک میرا 'انا' مضطرب و ناکمل رہے گا۔ اسی طرح اگر میری عادت ہے کہ جب تک میں اپنے بھوکے پیڑوسی کو کھانا نہ کھلاؤں مجھے چین نہیں آتا تو یہ کھانا کہ انا میری ذات کا جز ہے، یا فرض کیجئے میری خانت کچھ ایسی ہے کہ جب تک یہ حریف کو کاروبار میں شکست نہ دے لوں مجھے بیگلی سمی رہتی ہے، تو اس صورت میں یہ شکست دنیا میری ذات میں داخل ہے۔ عرصہ ہوا جہلیتیں ہمارے نتیجے ہماری عادتیں یہ سب ایسی چیزوں کی طالب ہوتی ہیں جن کی بدولت انھیں اپنے اظہار و استعمال کا موقع ملتا ہے، یہ چیزیں چونکہ ہمارے قومی کے ظہور و تشفی کا وسیلہ ہوتی ہیں اس لئے ہمارے ذہن کا محبوب جزا ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کہنا بالکل درست و سچا ہے کہ تمام افعال میں ذات فاعل سے دلچسپی موجود ہوتی ہے۔

صحیح و غلط تعبیر

مگر یہ خیال اس رنگ کے بالکل برعکس ہے جو خود غرضی کو بنیاد افعال قرار دینے والوں کی ہے۔ اس بنا پر یہ تو

صحیح ہے کہ ذات فاعل کی ترکیب و نشو و نما ایسی جبلتوں اور دلچسپیوں کی وساطت سے ہوتا ہے جن کا ردئے عمل اپنی مطلوب اشیاء کی طرف ہوتا ہے اور ان مطلوب اشیاء کے سوا کسی اور چیز کا دانستہ خیال لازمی طور پر موجود نہیں ہوتا، لیکن یہ غلط ہے کہ ذات ان موجود فی الخارج اشیاء سے الگ کوئی مستقل وجود رکھتی ہے اور یہ اشیاء اس کے نفع یا لذت کے حصول کا صرف ذریعہ ہیں۔

فرس کرو ایک شخص کی یہ حالت ہے کہ ایسے کسی مصیبت کی خبر ملتی ہے تو مصیبت
 کی مدد کے بغیر اسے چیر نہیں آتا اس کے معنی ہیں کہ انہیں کوئی ایسی فطری جبلت یا ایسی
 عادت موجود ہے جو دوسروں کی امداد کا جزو ذات کی حیثیت سے مطالبہ
 کرتی ہے یا الفاظ دیگر دوسروں کی ہیو دی ذات فاعل کی دل چسپی بلکہ اسکا
 جز بن گئی ہے یہی وہ شے ہے جسے عام طور پر بے لوثی کہتے ہیں۔ بے لوثی
 کے یہ معنی نہیں کہ ذات فاعل نفقو و یا معدوم ہے۔ ذات تو موجود ہے مگر
 وہ ذات جو دوسروں کے مفاد کو اپنا مفاد سمجھتی ہے اور اس لئے انکی تشفی
 سے خود اس کی تشفی ہوتی ہے۔ دوسروں کی تکلیف سے تکلیف اور
 اہل اسے راحت کے یہ معنی ہیں کہ ذاتی محرکات موجود اور ان کی پیروی ہوتی
 ہے لیکن یہ ذاتی اس لحاظ سے ہیں کہ ذات فاعل کا مانہ خمیر ہیں ورنہ یہ اس
 ذاتی کے حریف مقابل ہیں جس کا تعلق خود فاعل کے خاص نفع سے
 ہوتا ہے۔ اسی کو اگر ہم صاف صاف صاف لفظوں میں کہنا چاہیں تو ہمیں یہ کہنا
 چاہئے کہ خود غرضانہ محرک کے نظریہ سے یہ امر نظر انداز ہو جاتا ہے کہ
 عادتوں یا جبلتوں کا روئے عمل مطلوب اشیاء کی طرف ہوتا ہے انکا
 وجود پہلے ہوتا ہے اور ذات کا بحیثیت مقصد دانستہ خیال بعد کو آتا ہے
 کیونکہ ان خیالات اور عادتوں کے بغیر ذات کا وجود ہی ممکن نہیں ہوتا جس
 کے سارے دل اقتباس میں یہ مسئلہ اپنی صحیح شکل میں نظر آتا ہے۔
 جب میں دیکھتا ہوں کہ عورتیں کھڑی ہیں اور میں خود پسندی سے اپنی کرسی
 نہیں چھوڑتا، اس پر بیٹھا رہتا ہوں یا دیکھتا ہوں کہ ایک شخص نے
 کسی چیز کو لینے کے لئے ہاتھ بڑھایا ہے اور میں اسے پہلے اٹھا لیتا ہوں کہ وہ نہ
 سکے تو انہیں جس چیز سے مجھے واقعی محبت ہے وہ آہم کی جگہ یا خود وہ چیز ہے جسے میں نے اٹھا لیا
 مجھے ان سے ابتداء اسی طرح محبت ہوتی ہے جس طرح ماں کو اپنے
 بچے یا بہادر کو جو ان مردانہ کاموں سے محبت ہوتی ہے جہاں کہیں (جیسے
 یہاں) ذاتی مفاد کی مستقیم و غیر مستقیم میلان کا نتیجہ ہوتی ہے وہاں اس سے
 مراد کوئی منعکس فعل ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کوئی نہ کوئی شے میری توجہ پر

قبضہ کر لیتی ہے اور قبضہ کر کے ذاتی جذبات میں تحریک پیدا کر دیتی ہے۔۔۔ یہ صحیح ہے کہ میں نے جان خود کار آل نہیں بلکہ صاحب فکر خیال ہوں لیکن ایسے موقع پر میرے افعال کی طرح میرے خیالات کو بھی صرف ہماری اشیاء سے سروکار ہوتا ہے۔۔۔۔۔ واقعہ یہ ہے کہ جبکہ زیادہ میں ابتداً خود غرض مونگا مستعد رہا میرے خیالات میری خواہش کے نیچاں و مطلوبات میں متفرق ہونگے اسی قدر میں باطن میں نظر سے خالی ہونگا۔

د۲۔ خود غرضانہ ہونگے اس بنا پر ہمیں یہ خیال تو دل سے نکال دینا چاہئے کہ محرک کا بطبع خود غرضانہ ہوتے ہیں یعنی ارادی افعال میں ذات کا کاہنام۔

خیال ایک ایسے مقصد کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے جس کے لئے افعال انجام دئے جاتے ہیں البتہ اصل رائے کو کسی قدر تصرف کے ساتھ یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ گو ذات یا اس کے فوائد کا خیال دانستہ پیش نظر نہیں ہوتا لیکن ہماری اصل جبلتیں ایسی ہیں کہ ان کے مطلوب سے پہلے ہماری ذات کی بہبودی کو فائدہ پہنچتا ہے اسی مفہوم کے لحاظ سے غصہ، خوف، جھوک، پیاس وغیرہ پر انانیت پسندانہ یا خود غرضانہ کا اطلاق کیا جاتا ہے لیکن یہ اس لئے نہیں کہ ذات فاعل ان کا دانستہ مطلوب ہوتی ہے بلکہ اس لئے کہ ان کی بدولت وہ محفوظ و باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر کسی جبلت کی وجہ سے ذات فاعل کو بقا یا نشوونما حاصل ہوتا ہے تو اس کو اخلاقی نقطہ نظر سے خود پسندانہ یا خود غرضانہ نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ اس واقعہ سے اس جبلت کی اخلاقی حیثیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ اصل یہ ہے تمام دار مدار میں ذات کی نوعیت پر ہے جو مستفید ہوتی ہے بیشک بعض لوگوں کا یہ گمان ہے (دیکھئے صفحہ ۲۹۲) کہ ہر فعل سے اجتماعی ذات کو مدد ملتی ہے یعنی اس ذات کو فائدہ پہنچتا ہے جس کا بقا، اجتماعی نقطہ نظر سے مفید ہے۔ اگر افراد خدا کے لئے جدوجہد نہ کریں، عوامی و موافق سے جنگ پر آمادہ نہ ہوں، اپنے سے زیادہ قوی سے بچنے کی کوشش نہ کریں تو بچے، ماں، باپ، وکیل، طبیب، پادری، شہری، محب وطن غرض پوری قوم کا کیا انجام ہوگا۔

اگر ہم کسی خالص مجرد ذات کو پیش نظر نہ رکھیں اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ہر ذاتی ذات کے مفہوم میں بالفعل و بالقوہ دونوں طرح کے معاشرتی تعلقات و مناسبات شامل ہیں تو یہ بات آسانی سے ہماری سمجھ میں آجائے کہ جو مہلت ذات فاعل کی محض ہوگی وہی جماعت کی بھی محض ہوگی۔ اس کے علاوہ اگرچہ یہ خیال صحیح نہیں کہ خاص اپنے مفاد کی جو شخص خود قرار لے گا اسکی دوسرے بھی فکر نہ لینگے لیکن یہ صحیح ہے کہ کسی شخص کو دوسرے کی امید پر اپنے مفاد سے منفلت کا حق حاصل نہیں خاص اس کے مفاد میں وہ چیزیں شامل ہیں جنکا براہ راست تعلق دوسروں کی نسبت خود اسکی ذات سے زیادہ ہے۔ ہر شخص کی اپنی ذات سے جتنا قریب کا تعلق ہوتا ہے اتنا کسی دوسرے شخص کو نہیں ہو سکتا۔ اسی تعلق کے باعث ہر شخص پر اپنی ذات کے متعلق بعض ایسے فرض عالم ہوتے ہیں جنہیں دوسرے انجام نہیں دے سکتے۔ دوسرے نڈایا تعلیم کا انتظام کر سکتے ہیں لیکن غذا کا اہتمام یا تعلیم کا حال کو ایہ خود اسکی شخص کا کام ہے جس کے لئے ان چیزوں کا انتظام کیا گیا ہے جن اشیاء کا خود فاعل اور خاص اسکی بہبودی پر نمایاں طور سے اثر پڑتا ہے انکی بدولت اس کے قومی کاشت و سرگرمی کے ساتھ ظاہر ہونا صرف افراد ہی نہیں بلکہ جماعت کے لئے بھی مفید ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور انتظام کیا گیا تو اجتماعی طاقت ضائع جائے گی اور اجتماعی نتائج اچھی طرح حاصل نہ ہونگے۔

جیسٹس کے اقباس سے یہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے کہ ذات کے دائرہ خیال کے بغیر کسی شے میں استغراق بعض حالات میں اخلاقی حیثیت سے پسندیدہ ہے۔ کج خلق جب کج خلقی کرتا ہے تو اسے لازمی طور پر اپنی ذات کا خیال نہیں ہوتا۔ اس کے کج خلق ہونے کے لئے پھر نفس خیال کا بہت ہی نقص و محدود ہونا کافی ہے۔ مثلاً نہ کوڑا بالائمال میں اسکو صرف جگہ نظر آتی ہے۔ جگہ کے ساتھ عورتیں نظر نہیں آتیں، طلی ہذا بہر تہذیب آدمی صورت حال کے بہت سے ایسے پہلوؤں سے بے خبر رہتا ہے جنہیں محرک عمل بنانا چاہیے تھا ایسے موقع پر ایک نتیجہ یا عادت تو کام کرتی ہے اور دوسری اپنا کام نہیں کرتی

یوں جو ذات سرگرم عمل ہوتی ہے وہ بہت ہی محدود اور کم حیثیت ہوتی ہے۔
نتائج کے نقطہ نظر سے کوئی شے اخلاقی حیثیت سے خود غرضانہ اس لئے نہیں کہلاتی
کہ اس سے ذات فاعل کی بہبودی حاصل ہوتی ہے، بلکہ اس پر خود غرضی کا اخلاق
اس واسطے ہوتا ہے کہ جو بہبودی اس سے حاصل ہوتی ہے وہ محدود و مشروط
ہے۔ ہمیں روزمرہ کی زندگی میں ناشائستہ انانیت کی جن شکلوں کو دیکھ کے سب
سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے، انکی تہ میں ذاتی مفاد کی دیدہ و دانستہ یا خود آشنا
جستجو کے بدلہ بعض مقاصد میں ایسا اہٹاک مضمحل ہوتا ہے جو دوسروں کے مفاد
کی طرف سے فاعل کی آنکھیں بند کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے ہیں
جن کا طرز عمل دوسروں کو خود غرضانہ معلوم ہو گا لیکن انھیں (اپنی دانستہ
دیانت داری کے ساتھ) خود غرضانہ محرکات کی پیروی سے خشم تمیزا بھیا ہو گا
وہ بعض ایسے موجود فی الخارج نتائج کی طرف اشارہ کر سکیں گے جو تجربہ
افعال کے سمجھ مقاصد کی حیثیت سے پسندیدہ ہونگے، یا ایسے ہمہ۔ لوگ
خود غرض کہلا سگے، کیونکہ یہ اپنی دلچسپیوں کے محدود ہونے کی وجہ سے
ایسے نتائج کو نظر انداز کر دینگے جن کا دوسروں کی آزادی و سعادت پر اثر پڑتا
ہو گا۔

تاہم جس قدر حافظہ اور پیش بینی بڑھتی جائے گی اسی قدر انسان اپنے
فعل کے دیگر نتائج کی طرح اپنی ذات پر اثر کو بھی نظر انداز نہ کر سکیگا۔ جس شخص
کو یہ معلوم ہو گا کہ فلاں فعل کا میرے جسم، آرام، سیرت یا شہرت پر درناک
اثر پڑے گا، اس کے سامنے اگر اسی قسم کے دوسرے فعل کا سوال پیش
ہو گا تو لامحالہ اسے اس دوسرے فعل کے پیش دیدہ نتائج کے جزو کی حیثیت
سے اپنی ذات کا خیال بھی آئے گا لیکن یہ واقعہ فی حد ذاتہ اس فعل کی
اخلاقی حیثیت کو ظاہر نہیں کرتا۔ اخلاقی حیثیت کا انحصار اس امر پر ہے کہ
ایسے موقع پر کس قسم کی ذات کس حیثیت سے اس شخص کو، مادہ عمل کرتی ہے
جو ایک جوڑے کپڑے کے لئے چلتے مکان میں گھس کر اپنی جان جو کھم میں
ڈال نہیں چاہتا وہ سمجھ رہا ہے۔ جو دوسروں کو بچا سکتا ہے لیکن اپنی جان

بچانے کے لئے انھیں جلتے مکان میں چھوڑ کے خود نکل بھاگتا ہے وہ ذلیل ہے۔ علیٰ ہذا اگر انسان اپنی صحت کی فکر لیتا ہے تو اس کا یہ فعل قابلِ تحریف ہے، لیکن اگر وہ صحت کی فکر میں اور چیزوں کو بھول جاتا ہے تو اسکی یہ حرکت مستحضرانہً بلکہ اس سے بھی بدتر ہے، ایک اخلاقی خیال یہ ہے کہ اپنی ذات کے پاس دلچسپی کو انسان کی غرض و مقصد کا جز ہونا چاہئے۔ اس خیال کی برو صحت جسم، جامداد، دماغی قویٰ کی ایک مدت تک فکر لینا جائز ہی نہیں بلکہ لازم ہے، کیونکہ ان چیزوں کا خاص اسکی ذات سے تعلق ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے قدیم اخلاقی مصنفین دوراندیشی یا عاقلانہ محبت نفس کہتے ہیں۔

جو لوگ عالمگیر خیال و غرضی کے قائل ہیں ان کا ایک یا مال استدلال یہ بھی ہے کہ جمہوری و شخصی فوائد کے اعتراف کا توارد ممکن ہے، ایک دہر کسی سیاسی روش سے اتفاق رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ اس روش پر اصرار سے مجھے شہرت یا منصب حاصل ہو سکے گا۔ جس بلکہ صفائی یا وسائل باریداری کی ترقی کی ضرورت ہے وہیں اپنی جامداد بھی ہے اس لئے اس ضرورت کا اور بھی احساس ہے۔ ایک ایسی برائی موجود ہے جس کا اثر جمہور پر پڑ رہا ہے مگر ناگوار نہیں ہوتی یہاں تک کہ خود اپنے اوپر گزرتی ہے اور اب گھلتی ہے۔ یہ حالت عالمگیر تو نہیں مگر عام ضرورت ہے لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ محض ذاتی مفاد کے خیال سے متاثر ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہو۔ اس صورت میں وہ مفصل واقعی برے معنوں میں خود غرضانہ ہو گا کیونکہ فاعل اپنی ذات کے خیال کو ترقی کے خیال سے الگ کرے گا اور الگ کر کے خیال ذات کو مقصد اور خیال ترقی کو ذریعہ حصول قرار دے گا چونکہ وہ ترقی کو اپنی ذات کا عین نہ قرار دے گا اس لئے ترقی کو مقصد کہنا درست نہ ہو گا۔ لیکن بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جنہیں یہ حالت نہ ہوگی یہ صحیح ہے کہ ان صورتوں میں بھی اگر ذات کا خیال نہ ہوتا تو ترقی کا خیال بھی نہ آتا، لیکن ترقی کا خیال آنے کے بعد ذات کے خیال سے شیر و شکر ہو جاتا ہے۔ یوں ذات کے خیال کی بدولت

ترقی کے خیال میں جو شس اور گہرا تعلق پیدا ہوتا ہے، اور ترقی کے خیال کی بدولت ذات میں وسعت و عمق پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً تفریح یا دبستگی کے مشاغل کو نیچے ممکن سے کسی ایسے جوان آدمی کو جو تندی کے ساتھ اپنے کام میں لگا رہتا ہے لذت کا خیال محض لذت لطف اندوزی یا خوشی و فتنی کے لئے آئے اور وہ اس خیال سے ایک مقصد فعل کی حیثیت سے متاثر ہو۔ اگر اس لذت میں برائی کا شائبہ نہیں تو اس کے جواز میں صرف اس نظر یہ کی خاطر شک کی گنجائش ہو سکے گی جو (نظریہ کائنات کی طرح) پہلے سے قائم کیا جا چکا ہے، بلکہ جب اس لذت سے بے شائستگی اور من فہمیت کے پیدا ہونے کی توقع ہوگی تو اس وقت اس لذت کی اخلاقی ضرورت اظہار میں الشمس ہوگی، البتہ اگر انسان نے اپنی ذات اور تفریح بخش مشغلہ میں ذہنی اختیار کیا اور اپنی ذات کو مقصد اور تفریحی مشغلہ کو ذریعہ حصول قرار دیا تو کیا مجب ہے کہ اسے تفریح حاصل نہ ہو کیونکہ تفریح تو اپنی ذات کو بھول جانے سے یا بول کہنے سے اس سہل و آسان مشغلہ کو موجودہ صورت حال کی ذات سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ بڑے معنوں میں لذت پرست وہی شخص ہے جو اس لئے تفریح کرنا چاہتا ہے تاکہ اس ذات کے جذبات میں ہیجان پیدا ہو جو بہر حال تفریحی مشاغل سے خارج رہ کے خود انکا مقررہ اور آخری مقصد بنتی ہے۔

اسی تکمیل سے اپنی ذات کی اخلاقی تہذیب یا اخلاقی تکمیل کے متعلق جی کام لیا جاتا ہے ہر سنجیدہ مزاج وقتاً فوقتاً اپنی اخلاقی حالت اور اخلاقی ترقی کا جائزہ لیتا رہے گا وہ اپنی صحت کی طرح اخلاق کی بھی فکر رکھیگا، لیکن اس شخص پر افسوس ہے جو کسی ایسے غور فکر کے بعد جس سے اپنی اخلاقی صلاحیتوں اور کمزوریوں کا واضح تر تصور قائم ہو سکے خود اس غور و فکر کو ایک نمایاں و دائمی مقصد قرار دے لیتا ہے اور یوں بعد کے افعال کو اپنی اخلاقی نظریات کی ترقی و تکمیل کا ذریعہ سمجھنے لگتا ہے۔ اس قسم کی روش سے خود کسی کو شکست ہوگی کم از کم اس سے خود بینی کی طرف رہنمائی ہوگی

علاوہ بریں اسکامیلان خود غرضی کی ایک بدترین شکل کی طرف ہوتا گیا عجیب ہے انسان یہ خیال و احساس کرنے کا عادی ہو جائے کہ اشتیاق یا حالات اور تعلقات صرف اس لئے موجود ہیں کہ ان سے خود اس کی گراں قدر سیرت کو مدد ملے۔ اس طرح کی خود غرضی کا بدترین پہلو یہ ہے کہ انسان اخلاقی خوبی سے دلچسپی کے دامن میں پناہ لینے کے بعد اس تجربہ کے دائرہ اثر سے نکل جاتا ہے جو غیر معتدل اور نادانستہ استغراق کے خواب گراں سے بیدار کر سکتا ہے جس زمانیت میں حیاتی شائستگی پیدا ہو چکی ہے وہ اس انسانیت سے زیادہ لا علاج ہے جس میں ابھی تک بہیمیت اور اصلی سادگی باقی ہے گو یہ بہیمیت اکثر شائستگی ہی کے لب و لہجہ کو اختیار کر کے اپنی حفاظت کرتی ہے۔

(۲) انسان یاد و سرنگا افعال کے ہمدردانہ یا خوانیت پسندانہ سرچشموں کے خیال میں بھی وہی ابہام پایا جاتا ہے جو افعال کے انسانیت پرستانہ یا خود پسندانہ سرچشموں کے خیال میں پایا جاتا ہے کیونکہ

اس سے کیا شے مراد ہوتی ہے؟ صریح اور دانستہ قصد یا موجود فی الخابج نتائج بلا لحاظ صریح خواہش و غرض؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا افعال کے بعض سرچشمے ایسے ہیں جنکی تنہا خصوصیت یہ ہے کہ ان سے دوسری سرچشمی بہبودی میں مدد ملتی ہے۔ یا یہ نہیں بلکہ انکی بدولت مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں لیکن ان میں سے صرف ان نتائج پر زور دیا جاتا ہے جن کا تعلق دوسروں کی بہبود سے ہوتا ہے۔ آئندہ بحث سے معلوم ہوگا خود پسندانہ تیجیات کے متعلق جو عام اصول کار آمد ثابت ہوئے تھے وہی اخوانیت پسندانہ تیجیات کیلئے مفید ہونگے۔ یعنی (۱) کسی شے میں یہ وصف شروع سے نہیں پایا جاتا۔

(۲) ممکن ہے غور و فکر سے اس کا دوسروں کے مفاد پر اثر معلوم ہو اور یہ دانستہ خواہش کا جزو بن جائے، لیکن اسکو جو غلبہ حاصل ہوگا وہ اضافی ہوگا مطلق نہ ہوگا

(۳) جس طرح اپنا لحاظ لازمی طور پر برائیں اسی طرح دوسروں کا لحاظ لازمی طور پر اچھا نہیں۔ اچھائی اور برائی کا اصلی معیار وہ پوری صورت حال ہے جس میں خواہش کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔

افعال کے انوائتیں | لذتی نفسیات کے پیش دیدہ خیالات ہی کی بنیاد پر ایسے
 ہیجیات کے وجود سے انکار کیا جاسکتا ہے جو دوسروں کی
 تکلیف یا خوشی کو دیکھ کے پیدا ہوتے ہیں اور ایک کو
 دفع اور دوسرے میں ضار فائدہ کرتے ہیں۔ حال کے علمائے نفسیات نے جو قدرتا
 علم اخلاق کی متنازع فیہ بحثوں سے قطع نظر کر کے قلم اٹھاتے ہیں، ان میلانات
 کی فہرستیں مرتب کی ہیں جو اصلی و جبلی ہیں، مثلاً غصہ، حسد، رقابت، انفا، احوال
 خوف، شرم، ہمدردی، محبت، رحم، صنفی محبت، تجسس، نقالی، لہو و لعب،
 اعدائے ان میں سے پہلے سات میلان خاص طور پر اس صورت حال میں
 پیدا ہوتے ہیں جس کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت سے ہوتا ہے، اس کے
 بعد کے چار میلان اس تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں جس کا سرچشمہ خاص طور پر
 دوسرے لوگ ہوتے ہیں، آخری چار میلان زیادہ تر غیر شخصی ہوتے ہیں
 مگر یہ تقسیم جامع و مانع نہیں۔ غصہ کا شمار اخوانیت پسند میلانات میں ہو سکتا
 ہے، مثلاً جب انسان دوسروں کی تکلیف دیکھ کے برہم ہوتا ہے تو اس وقت
 غصہ پر خود پسند میلان کا اطلاق نہیں ہو سکتا اسی طرح ممکن ہے کہ انسان
 رقابت کی بنا پر دوسروں کے ساتھ فیاضی میں مقابلہ کرے یا خود اپنے ہی گزشتہ
 کارناموں سے گونے سبقت لے جانے کی کوشش کرے صنفی محبت وہ میلان
 ہے جسے دوسروں کے ساتھ مستحکم اور دور رس دلچسپی کا سرچشمہ ہونا چاہئے اور
 واقعی اس کی بدولت ایشیاء کے بلند ترین کارنامے انجام پاتے ہیں، لیکن یہی
 میلان مستقل اور ہیما نہ انانیت کا باسانی سبب بن جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ خود پسند
 و غیر پسند کی تقسیم اسی وقت صحیح ہوگی جب ”اور چیزیں برابر ہوں“۔
 اگر ہم بالفعل اپنی بحث کو انسان کے اصلی نفسیاتی ساز و سامان، تنگ
 محدود رکھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس میں کچھ تو ایسی جبلی تحریکات موجود ہیں
 جو فطرتاً (یعنی نفع و نقصان کے حساب یا غور فکر کی مداخلت کے بغیر) اس کی
 ذات کو محفوظ رکھ سکتی ہیں۔ (خواہ یہ اقدامی حملہ کے ذریعہ ہو جیسے غصہ کی
 صورت میں یا بغرض حفاظت واپسی کے ذریعہ جیسے خوف کی صورت میں)

اس مقصد (دوسروں کی امداد) کی مخالفت ہوتی ہے جس کے پیش نظر رکھنے کا یہ
دعوے کرتی ہے۔ فقیر یا ہر شخص کسی نہ کسی ایسے بچہ سے واقف ہو گیا جسکی
انتہائی مدد کی گئی کہ آخر اس میں خود سے کچھ کرنے اور فکر و تدبیر کا مادہ فنا ہو گیا۔
کتنے مریض اس لئے اور بھی ایسا ہی ہو گئے کہ دوسرے بڑی تندرستی کے ساتھ
انکی نگرہری کرتے رہے۔ بڑے بڑے اجتماعی معاملات میں ہمیشہ اس بات کا
ذکر رہتا ہے کہ ایسا نہ ہو ورنہ احسان انصاف کا قائم مقام سمجھا جانے لگے۔
یہ خیال کہ خیرات (یعنی دوسروں پر نوازش کرنا یا انکا کام کر دینا) بالطبع اور کس
خوبی ہی میں داخل ہے، صف تاریخ کے جاگیر دارانہ یا امرائی دوروں میں
قائم رہ سکتا ہے۔ اس خیال میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک ایسے طبقہ کو برابر
موجود رہنا چاہئے جو ادنیٰ ہو، دست گریزہ اور اپنے بالادستوں کا مورد اطاعت
ہو۔ یہ طبقہ دوسروں میں خیرات کے نشوونما کے لئے تختہ شوق کا کام دیکھا۔
دوسرے تو اسے (اخلاقی) نقصان پہنچا کے نفسیات حاصل کر بیٹھے لیکن اس کا خاص
وصف یہ ہو گا کہ وہ ذی اقتدار لوگوں کے ساتھ تعلیم یافتہ گزاریا کے ساتھ پیش
آتا رہے گا۔

(۲) احسان کے نتیجے کو بذات خود نیکی قرار دینا دوسروں میں انسانیت کے پیدا
ہونے کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اگر کسی بچہ پر برابر دوسرے توجہ کرتے رہے تو
ممکن ہے اس میں اپنے انا کی اضافی ہیئت کا مبالغہ آمیز اساس پیدا ہو جائے
جس ویرینہ مریض کے ساتھ لوگ نمایاں طور پر دانستہ ہمدردی کرتے رہتے
ہیں وہ اس حیثیت سے غمزدار خوش قسمت ہوتا ہے کہ اسکی چپکے چپکے
بڑھنے والی انسانیت کی رفتار بے کسست نہیں ہوتی، شاید ہی کبھی ایسا ہوتا
ہو کہ کسی کی بیوی اور رشتہ دار عورتیں اس کے ساتھ برابر اشیاء کا بڑناؤ کرتی
رہیں اور اس میں خود اپنی ذات کے ساتھ انہماک اور نادانستہ خود بینی
نہ پیدا ہو۔

(۳) جب اخوانیت پر بحیثیت محرک نامناسب زور دیا جاتا ہے تو اس امر کا
قوی احتمال ہوتا ہے کہ انسان میں ایک خاص دقیق انسانیت پیدا ہو کے رہی

ایسا شخص یہ نہیں سمجھتا کہ مجھے فطرتاً دوسروں کا لحاظ کرنا اور ان سے دلچسپی لینا چاہئے بلکہ وہ ان سے اپنی فیاضانہ خوبی کے اظہار و پرداخت کے لئے بہانہ کا کام لیتا ہے، چونکہ اجتماعی خرابیوں کی بدولت اس بہترین خوبی کے اظہار کا موقع ملتا ہے اس لئے اجتماعی خرابیوں سے وہ انبساط پیدا ہوتا ہے جو اخوانیت کی تہ میں پوشیدہ ہوتا ہے انسان کو اپنی محبوب اخوانیت کے تقاریر سے ایسی دل چسپی ہوتی ہے کہ اسے ان حالات سے تکلیف نہیں ہوتی جو دراصل غیر منصفانہ اور نفرت انگیز ہوتے ہیں۔

(۴) جیسا کہ موجودہ حالات سے بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ جب احسان کی دانستہ اصول کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس سے انسان کو دوسرے موقع پر اپنی خود غرضی کی پروہ پوشی کا ایک ذریعہ ہاتھ آ جاتا ہے۔ مردم دوستی کے اظہار سے بہیمانہ شمع دہنی دوسروں سے بلا لحاظ اخلاق و انسانیت استفادہ کی تلافی کی جاتی ہے۔ جو لوگ تاجرانہ مقابلوں میں اپنی اقدامی خود غرضانہ کوششوں کو قانونیت کی آخری حد تک پہنچا دیتے ہیں وہ اپنے اس فعل کو خود اپنی اور اپنے ہم خیالوں کی نظر میں حق بجانب ثابت کرنے کے لئے مدرک کتب خانے شفا خانے اور تبلیغی انجمنیں قائم کرتے ہیں۔

حقیقی اور غیر حقیقی
اخوانیت

ان اعتراضات کا کھلا ہوا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں اصلی اخوانیت حقیقی احسان، مخلصانہ خیرات موجود نہیں۔ یہ جواب صحیح ہے واقعی دوسروں

سے جو دلچسپی ہمارے زیر تنقید ہے وہ اصلی نہیں بلکہ نقلی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیونکر نقلی ہے دوسروں سے اصلی دل چسپی کی ماہیت کیا ہے؟ خود احسان یا اخوانیت میں تو کوئی ایسی شے نہیں جو فطراناً ہو البتہ جب اخوانیت و احسان کو اس لحاظ کے مرادف سمجھا جاتا ہے جو دوسروں کو دوسرا سمجھ کے کیا جاتا ہے جس میں وہ صورت حال نظر انداز ہو جاتی ہے جس کی بدولت فاعل اور دوسرے ایک رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں تو اس وقت خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسروں کی ذات میں محض دوسرا ہونے کی وجہ سے کوئی ایسی

بات نہیں پائی جاتی جس کے باعث اسے فاعل کی ذات پر فوقیت حاصل ہو۔ جس طرح خود غرضی میں موجود فی الخارج مقاصد کی انفرادیت پسندی اور تعلقات کی نظر اندازی قابل اعتراض ہوتی ہے اسی طرح نام نہاد اخوانیت میں جز کو کل کے قائم مقام سمجھنا موجب ناگوار می ہوتا ہے۔ نتائج کے متعلق غور کرتے وقت دوسروں کی ضروریات و امکانات کو اسی اصول پر پیش نظر رکھنا جس پر انسان خود اپنی ضروریات و امکانات کو پیش نظر رکھتا ہے یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے زیر غور صورت حال کا کافی اندازہ ہو سکتا ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی صورت حال نہیں جس میں یہ موثرات موجود نہ ہوں انسان دوسروں کے متعلق جب قدر فیاضانہ نقطہ نظر سے کام لیتا ہے اسے کام کرنے کے لئے اسی قدر وسیع میدان ملتا ہے۔ طرز عمل کے شرائط و نتائج کا صحیح اندازہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ واقعہ فراہم ہو کہ دوسرے بھی اپنی طرح انسان اور ایک ہی نوع کے افراد ہیں وہ بھی رنج و راحت کا مرکز ہیں ان میں بھی بعض چیزیں موجود اور بعض معدوم ہیں۔ ہمدردی کے پیدا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دماغی آزادی اور روشن خیالی سے کام لیا جائے۔

اخوانیت اور اجتماعی احساس	موجودہ زمانہ کی مردم دوستی اور اس 'خیرات' میں عظیم شان فرق ہے جس کی رو سے جماعت کی بالادست و زیر دست طبقات میں تقسیم ہوتی ہے۔ خیرات یہ چاہتی ہے کہ دست نگر جماعت کی مصیبت، تکلیف کو کم کرنے یا گھٹانے کے لئے انسان کے نسبتاً بہتر وسائل کا استعمال کیا جائے اور یوں فضیلت حاصل کی جائے جہاں تک دوسروں کا تعلق ہے خیرات کا اصول سلیبی ہے۔ وہ ایک ایسی دوا ہے جس سے صرف مرض میں تسکین پیدا ہوتی ہے۔ لیکن موجودہ مردم دوستی کی حالت اس کے برعکس ہے اسکی جو شئے جان ہے اسکا محرک تعمیری اور توسیع پسند ہے کیونکہ اس کے پیش نظر کسی ایک طبقہ کے حالات کو آرام بخش یا قابل برداشت بنانا نہیں بلکہ وہ جماعت کی من حیث المجموع
---------------------------	--

ہیودی کو ملحوظ رکھتا ہے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ مصالح ایک دوسرے کے محتاج ہیں، حالات میں ایسے پچیدہ اور گونا گوں طریقوں سے باہم تاثیر و تاثر کا سلسلہ جاری ہے کہ کوئی فرد یا طبقہ، اپنے فائدہ کو ایک جداگانہ شے کی حیثیت سے واقعی طور پر محفوظ یا ماسون نہیں رکھ سکتا۔ اسکا مقصد عام اجتماعی تقدم یا تعمیری اجتماعی اصلاح ہوتی ہے۔ وہ صرف ایسے افراد کی اعانت کرنا نہیں چاہتا جو غربت یا مرض کی وجہ سے لاچار ہو گئے ہیں، فیض یا بی و فیض رسائی کی غیر مساویانہ زندگی نہیں بلکہ انصاف کا حق بجانب سلوک اسکا طمح نظر ہوتا ہے جو مصیبت علات جنوں، اعضائے جسم کی خرابی، (جیسے اندھوں میں آنکھوں کی اور بہروں میں کان کی خرابی) ناداری (جس سے انسان کی امیدوں کا خاتمہ اور مشقہ کی جذبہ باطل ہو جاتا ہے) یا غذا کی قلت کی وجہ سے آتی ہے اسے دیکھ کے اجتماعی احساس میں عام بیداری کا پیدا ہونا ایک قدرتی امر ہے، لیکن جس طرح کسی بے بس بچہ کے والدین اس کی کمزوری کے بجائے اسکی بالیدگی کے ایجابی مواقع پر جس قدر زیادہ توجہ کریں گے اسی قدر وہ بچہ کی ہیودی کے متعلق اپنی کوشش کا دشمندانہ استعمال کرینگے اسی طرح جن لوگوں کی اجتماعی کوششوں کو نوعیت حالات کی بنا پر اجتماعی منافع کا عارضی علاج ہونا چاہیے وہ اگر دوسروں کو غیر سمجھ کے انکے ساتھ سلوک کرنے کے بدلے ایسی تدبیریں اختیار کرینگے جن سے ان بدبختوں کے اجتماعی حقوق حاصل اور ان کے امکانات قوت سے نفل میں آسکیں تو ان کی کوششیں سب سے زیادہ کارگر ہونگی۔

دوسروں کی امداد کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ حتی الامکان ان کو بالواسطہ مدد دیکھائے یعنی زندگی کے حالات اور معاش کی عام سطح میں تعدیل کی جائے تاکہ وہ لوگ بطور خود اپنی آپ مدد کر سکیں اگر حالات محض براہ راست و شخصی امداد کے مقتضی ہوں تو ایسے موقع پر وہ امداد بہتر ہوگی جس کا سرچشمہ احسان کے بدلے فطری یا معاشرتی تعلقات ہونگے، مرموم دوست جب

مردم دوست کی حیثیت سے داود و ہش کرتا ہے تو اس سے گداگری پیدا ہوتی ہے، لیکن یہی داود و ہش اگر کوئی ایسا شخص کرتا ہے جس سے ہمسائیگی یا اس کے ملاوہ اور کوئی رشتہ ہوتا ہے تو اس کی داود و ہش پیش نظر صورت واقعہ کے متعلق اپنے حقوق کے نفع بخش اعتراف کے مرادف ہوتی ہے۔

شخصی و اجتماعی ذات تنگ یا محدود اور عام یا وسیع نیکی میں جو تقابل پایا جاتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برائی ایسے خود غرضانہ مقصد کے پردہ میں ظاہر ہوتی ہے جو دوسروں کے مستند لیکن کمزور فائدہ کا حریف متقابل ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے اسکی یہ وجہ نہیں کہ اپنی ذات کا لحاظ باطبع برا اور دوسروں کا لحاظ دراصل اچھا ہے بلکہ اسکا اصلی سبب یہ ہے کہ انسان ایسے موقع پر اپنی ذات کو معاد ذات یعنی اس ذات کا عین سمجھتا ہے جو اس کے مناسب مزاج بن چکی ہے اور جو اس کے سب معمول مشاغل کا نام ہے اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاقی بحران اس کشمکش کا نام ہے جو خود غرضی کو مغلوب کرنے کے لئے کیجاتی ہے تو اخلاقی بحران کی صحیح تصویر کشینی جاتی ہے۔ ایسے وقت میں انسان یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہو چکا ہے اور اس وقت قبضہ میں ہے اسکا دائرہ تنگ کر لوں، است پس پردہ رکھوں اور اسی کے دامن سے وابستہ رہوں۔ حالانکہ معاد ذات کو اپنے تنگ نفس سے نکل کے فیاضانہ طرز عمل کی وسیع فضا میں سیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ف

تحقق ذات بحیثیت خیر

اس وقت تک ہم نے جن نظریات پر بحث کی ہے انہیں یک رخ

مقائن کہنا چاہئے۔ ان یک رخہ مقائن کے ساتھ جو نظریہ انصاف سے پیش آنا چاہتا ہے اس پر ہم اب بحث کرتے ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاق کی غایت تحقق ذات ہے۔ تحقق ذات کی اگرچہ بہت سی باتوں میں خود اشیائی سے ملتا جلتا ہے، لیکن ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ تحقق ذات میں ذات سے مراد وہ ذات ہے جو عالمگیر اور آخری ہے جس کے تحقق کے لئے تمام استعدادوں کی تکمیل اور تمام تعلقات کا پاس ضروری ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو تحقق استعداد بالاستیعاب ہوگا اس میں اخوانیت موجود ہوگی، کیونکہ کل ذات کا اور اکل اسی وقت ممکن ہوگا جب ان تعلقات کا لحاظ رکھا جائیگا، جس کے رشتہ میں داخل اور دوسرے منسلک ہونگے، اس کے علاوہ تحقق ذات ان تناقضات و تقاضوں سے بری ہے جو اشیاء کو مقصود بالذات قرار دینے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ آخری اور مکمل تر ذات کو حاصل کرنے کے لئے موجود ناقص ذات سے دست بردار ہو جانا چاہئے اس بنیاد پر اگر ہم اخلاقی زندگی میں ذات کے مرتبہ کے متعلق مختلف مباحث پر اختصار کے ساتھ یکجہائی نظر ڈالنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کا موافق تحقق ذات پر بحث کرنے سے مل سکتا ہے۔

نظر تحقق ذات کا کیا تحقق ذات انسان کی غایت ہے؟ جیسا کہ ہم بار بار بیان کر چکے ہیں غایت سے مراد وہ نتائج بھی ہو سکتے ہیں جو فی الواقع پیدا ہوتے ہیں جن پر کسی فعل کا اختتام اور تکمیل ہوتی ہے اور وہ غرض بھی ہو سکتی ہے جو دیرہ و دانستہ پیش نظر رکھی جاتی ہے۔ تحقق ذات اگر غایت ہے تو پہلے معنی کے لحاظ سے (گو یہی ایک نہایت نہیں)۔ کوئی خلاقی فعل ہو اس کے غرہ سے ذات کی تکمیل یا تشوہ نہا ہوتا ہے مگر بجا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کی رو سے ذات کو اخلاقی افعال کی دانستہ غایت نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ ذات کی حقیقت اگر معلوم ہو سکتی ہے تو صرف ان موجود فی الخارج غایات سے

جسکی بدولت ذات کی قابلیتوں کی تکمیل ہوتی ہے، علیٰ ہذا اگر ذات کا تحقق ہو سکتا ہے تو ذات کو بھلا کے ان موجود فی الخارج غیات کی تفصیل میں انہماک سے ہو سکتا ہے۔

تحقق ذات ۱۱۔ ہر اچھے فعل سے فاعل کی ذات کا تحقق ہوتا ہے۔
اخلاقی فعل ہر برے فعل سے ذات فاعل کی بربادی یا تنزل کا

احتمال پیدا ہوتا ہے یہی وہ حقیقت ہے جو ہمیں کائنات کے اس اصول میں نظر آتی ہے، جس کی روت سے ہر شخصیت کو

ہمیشہ ذریعہ حصول نہیں بلکہ مقصود و مطلوب ہونا پڑتا ہے۔ اس بنا پر جب انسان کوئی بجا قصد کرتا ہے، تو اس کی ذات کی حیثیت ایک ایسے

آلہ یا ذریعہ کی رہ جاتی ہے جس کی غرض اس مقصد کا حصول ہوتا ہے جو اس کی ذات سے خارج ہے، مثلاً عشرت پرست آدمی جب عیش کی داد دیتا

ہے تو وہ اپنے شخصی قویٰ کو راحت و آرام یا لذت کا شخص وسیلہ قرار دیتا ہے۔ اس حقیقت کو عام آدمیوں کا اخلاقی فیصلہ اس پیرایہ میں ظاہر

کرتا ہے کہ بد اخلاقی ایک تجارت ہے جس میں انسان جو اہرات کو کوڑیوں کے مول بیچتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی ذات کے دھار کو ایسا گراتا ہے کہ

اولیٰ مقاصد پر اتر آتا ہے۔ میرے افعال سے ذات کو جو نقصان پہنچتا ہے اسکی شہادت وہ الفاظ دیتے ہیں جو برے افعال اور بری سیرت

کی تعمیر کے لئے ہمارے دوزخہ کے بواچال میں استعمال کئے جاتے ہیں چاہے ظاہر میں عارضی طور پر یہ صحیح نہ معلوم ہو لیکن دراصل نیک افعال

سے ذات کا تحقق ہو کے رہتا ہے، اس عقیدہ کی تصدیق عوام کے اس اعتقاد سے ہوتی ہے کہ نیکی اپنی برکت آپ لاتی ہے نیکی کی بدولت خواہ

جسمانی نقصان مالی رقت، دائمی پریشانی لوگوں کی نظر میں بے عزتی کے سلسلہ میں اتنی ہی تکلیف اٹھانا پڑے لیکن بجا مقصد کے لئے وقف

ہو جانے سے جو سعادت حاصل ہوتی ہے وہ ایسی بے مثل اور بے بہا ہے کہ اس کے مقابلہ میں تمام تقاضیں بھیج ہیں۔ اس حقیقت کو ایسے بالحد آہستہ

طریقہ سے بیان کرنا تو ممکن ہے جس کے بعد یہ حقیقت حقیقت نہ رہے لیکن اگر اسے اپنی اصلی حالت پر رکھا جائے تو اس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ چاہے نیک کام ہے ذات کو کتنا ہی نقصان پہنچے حتیٰ کہ جسمانی ذات تباہ ہو جائے مگر باطنی اخلاقی ذات کی تکمیل ہوتی ہے اور اس تکمیل سے سعادت حاصل ہوتی ہے۔

اخلاقی فعل کا مقصد
لیکن ذات کا اس طرح تحقق اخلاقی افعال کا مقصد نہیں یعنی
ان کا یہی ایک مقصد نہیں کیونکہ اخلاقی فعل وہ ہے جو قناعی
مفاوہ کے پورے پیچیدہ نظام کو برقرار رکھے جو فطرتی

تنظیم، علوم، فنون، اور سلطنت کو تباہ و ترقی کی حالت میں قائم رکھے یہ ممکن ہے جو شخص اپنے وطن کے لئے جان دیتا ہے اسے اپنی ذات کا بہترین تحقق اسی شکل میں نظر آئے لیکن اس کے باوجود اس کے جان دینے کی یہی غرض ہوگی جس کے لئے اس نے جان دی ہے جیسے کہ یہاں اپنے ملک کا بقا۔

کیونکہ اس نے اپنے ملک کے لئے جان دی۔ خود اپنے لئے جان نہیں دی ہے اسی لئے وہ اس مرتبہ کا مستحق ہے جو وطن کے لئے جان دینے

والوں کا ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں تحقق ذات کو اس سرفروشی کی دولت غرض قرار دینا ایسا ہے جیسے گاڑی کو آگے کھسکا کرنا اور گھوڑے کو اس کے

پیچھے جوتنا۔ یہ صحیح ہے کہ جب وہ اپنے وطن پر قربان ہونے کے لئے آمادہ ہوتا ہے تو اس آمادگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے وطن کے فائدہ کو

اپنی ذات اور اپنے فائدہ کے مرادف سمجھتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کا مقصد تحقق ذات نہیں بلکہ اپنے ملک کا فائدہ ہے جس کی شکل میں خود اور اس کی

حاصل ہوتی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ انسان کوئی ایسا نیا کارنامہ کر سکے دکھائے یا کسی ایسی تجویز کو تکمیل کی حرکت پہنچائے جو قناعی کا صحیح مقصد اوق ہو اور

اسے اپنی کوشش میں کامیابی سے وہ سرشت حاصل نہ ہو ذات کی توجہ سے حاصل ہوتی ہے لیکن جو شخص اس حالت میں اپنی ذات کا خیال

کو سے گا جو اپنی ذات کے خیال کو اپنے کام اور اس کے نتیجہ کے درمیان میں عامل ہونے دیکھتا ہے اس پر پریشانی ہے دو چار رہنما پرست گا

جو شعور ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ اسے اپنی ذات کا خیال خواہ اس حیثیت سے آئے کہ میں اس کام سے مادی فائدہ اٹھاؤنگا یا اس حیثیت سے کہ یہ میری شہرت کی بنیاد ہوگا یا اس حیثیت سے کہ میں ایک سناعی کے کام میں مصروف ہوں یا اس حیثیت سے کہ میرے اس کام سے جمہور کو نفع ہوگا یا اس حیثیت سے کہ اس سے میری سناعی تربیت کی تکمیل ہوگی۔ غرض کوئی حیثیت ہو اس سے اس نقصان میں فرق نہ آئے گا جو خیال ذات سے اس کے کام کو پہنچے گا۔ نقصان پہنچے رہے گا اور پہنچے گا بھی اس لئے کہ جسے اس نے اپنا مقصد قرار دیا ہے یعنی اپنے قویٰ کا نشوونما۔ غرض اخلاق کے لئے ذہنی پہلو سے تو اس امر کی ضرورت ہے کہ جس موجود فی الخارج غایت کے لئے کوشش کی جائے اس میں ذات موجود ملے اور علامہ علی پہلو سے اس امر کی ضرورت ہے کہ خارجی قوت کی کوشش میں ذات کو یکسر فراموش کر دیا جائے۔ خود انکاری، خود فراموشی، بے لوث دلچسپی کے تصور میں یہی درحقیقت ہے جو لازمال ہے۔

تتمت ذات کا خیال | اپنی ذات کا اور اک، اپنی استعداد کی تقویت و تکمیل چونکہ درحقیقت موجود فی الخارج غایت کی ایک شکل ہے اس لئے ممکن ہے بعض اوقات یہ پیش دیدہ نتائج میں متعین طور پر موجود ہو بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات پیش نظر نتائج کی سب سے نمایاں شکل ہو فرض کیجئے ایک مصور یا مہنی اس لئے تصویر کھینچتا یا گاتا ہے تاکہ اسے مہارت حاصل ہو اس کی قابلیت میں نشوونما ہو۔ اس صورت میں خارجی کام اور شخصی قوت کے باہمی تعلق کی ترتیب بالکل الٹ جائے گی قوت مقصد اور خارجی کام ذریعہ حصول ہوگا۔ استعمال کے ذریعہ سے اس قوت کا تحقق مطلوب نہ ہوگا بلکہ تصویر یا گانے کے ذریعہ سے اس قوت کی تکمیل منظور ہوگی۔ لیکن اس کے باوجود قوت کا نشوونما آخری مقصد نہیں البتہ پسندیدہ ہے اور یہ اس لئے کہ اس کا ثمرہ ایک ایسا استعمال ہوگا جو نسبتاً زیادہ آزادانہ اور موثر ہوگا غرض اہمیت کی موجودہ ترتیب صرف ایک

عارضی شے ہے اس سے ملتی جلتی صورت اخلاق میں بھی پیش آتی ہے اگرچہ اخلاق میں قوت و مہارت حاصل کرنے کے لئے اخلاقی افعال کی متعین طور پر مشق نہیں کی جاتی۔ بعض اوقات کسی فعل کا ذات پر جو اثر پڑنے والا ہوتا ہے اسے خاص طور پر پیش نظر رکھ کے انسان اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص یہ جانتا ہو کہ فلاں کام کا دوسروں پر جو اثر پڑے گا، اس سے دنیا میں جو تفسیر پیدا ہو گا وہ بہت معمولی ہو گا لیکن اس کے باوجود اس کام کے کرنے میں اسے پس و پیش ہو کیونکہ وہ یہ جانتا ہے کہ اس سے میرے فلاں میلان میں شدت پیدا ہوگی جس کی وجہ سے میری سیرت کا تازک نظر درہم بوم ہو جائیگا یا ممکن ہے ایک شخص یہ محسوس کرتا ہو کہ فلاں کام سے من نتائج کے ظاہر ہونے کی توقع ہو سکتی ہے وہ بجائے خود بجا میں لیکن اسے یہ ڈر ہو کہ ان نتائج کے حاصل کرنے کے لئے مجھے اپنی تھی استعداد کی نامناسب قربانی کرنا پڑے گی۔ ایسی صورتوں میں افعال کا جو اثر ذات کے ادراک پر پڑ سکتا ہے اس کے لحاظ کرنے کی صرف اجازت ہی نہ ہوگی بلکہ اس کا حکم دیا جائیگا کیونکہ یہ مجموعی مقصد کا ایک جز یا پہلو ہو گا۔

شخصی اور عام سعادت کا توازن

شخصی اور عام مسرت یا سعادت کے توازن کے متعلق اخلاقیین نے بڑی خیال آرائیاں کی ہیں۔ وہ یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی افعال کا مایہ خیمہ خاص

طور پر دو چیزیں ہیں ایک انصاف دوسرے احسان۔ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن میں دوسروں کا مفاد ملحوظ خاطر ہوتا ہے لیکن اسکے ساتھ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کے ایک منصفانہ نظام کا یہ یقینی ہے کہ جو شخص دوسروں کی سعادت کا طالب ہو وہ خود بھی اس نسبت سے بہرہ اندوز ہو۔ جو صورتیں اس کے غلات نظر آتی ہیں جن صورتوں میں خود غرض و بہت نظر مسرت سے مالا مال اور ہمدرد و صاحب ایشیاء

اس سے محروم نظر آتے ہیں۔ انکی تشریح میں بڑی طبع آزمائیاں کیجاتی ہیں۔ یہ مسئلہ اس لئے اور بھی مشکل معلوم ہوتا ہے کہ خوش قسمت یا بد قسمتی محض عارضی اور خارجی شے نہیں بلکہ کردار کے اخلاقی موثرات کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ انتہائی شرارت یا سب سے بے تعلق انسانیت کی طرح جذبات کی بہتری یا دسعت بھی سعادت کے لئے ناموزوں ہے اس دعویٰ پر دلیل قائم کرنا دشوار نہ ہوگا۔ اس دلیل کی رو سے وہ زندگی سب سے زیادہ آرام دہ ہوگی جس میں انسان اتنے کافی ادب سے اتنی کافی بے تکلفی پیدا کرے گا جس سے اس کو ضرورت کے وقت مدد مل سکے گی لیکن نہ وہ اتنے معاملات سے بہت زیادہ بھرپور رکھے گا اور نہ ایسے کاموں میں حصہ لے گا جن کی وجہ سے اسکو اختیار یا دوسرے کی مصیبت برداشت کرنا پڑے گی دوسرے لفظوں میں یہ ایسی زندگی ہوگی جس میں انسان بدی کی اس افراط سے تو نفرت کرے گا جس کے باعث اس کی صحت، دولت یا دوسروں کی نظر میں عزت کو نقصان پہنچے گا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مشکل و اعلیٰ مقام میں اہٹاک اور ناقابل و توثیق نیکی کی کوشش سے بھی نفرت کرے گا اس مسئلہ کے حقیقی اور مصنوعی پہلو

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مسئلہ کا حل ممکن نہیں یا اگر ممکن ہے تو اس شرہ پر کہ زندگی کا اتنا ادب ایسے حالات کے ساتھ فرض کیا جائے جو موجودہ حالات سے بالکل مختلف ہوں اور جن میں اس عدم توازن کی تلافی ہو سکتی ہو جو بالفعل نیکی اور مسرت میں پایا جاتا ہے لیکن یہ مسئلہ اگر ناقابل حل معلوم ہوتا ہے تو صرف اس لئے کہ یہ اپنی موجودہ شکل میں مصنوعی ہے اس مسئلہ میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ایک تیار شدہ ذات موجود ہے اور اس ذات کی تشفی کے لئے مسرت کی ایک تیار شدہ قسم کی ضرورت ہے لیکن اصل یہ ہے کہ موجودہ یا کسی اور زندگی میں نیکی اور مسرت کے مابین صحیح توازن کا ثابیت کرنا یہ اخلاقی نظریہ کا کام

نہیں۔ یہ تو خود لوگوں کا کام ہے کہ وہ اپنے اندر ایسی استعدادات و خواہشات اور ایسی ذات کو نشوونما دیں جس کی بدولت انھیں اجتماعی زندگی کے مطالبات کے پورا کرنے سے تشفی ہو اور اسی کو وہ اپنا بے بہا مفاد تصور کریں۔ ممکن ہے اس طرح کی مسرت بتا اور مقدار کے لحاظ سے مختصر ہو لیکن اس کی وجہ سے جو تکلیفیں برداشت کرنا پڑیں یا جن راحتوں سے محروم ہونا پڑا ہے ان کے مقابلہ میں اس کا لحاظ کیفیت بہتر ہونا اسی واقعہ سے ثابت ہے کہ لوگ دیدہ و دانستہ اسی کو ترجیح دیتے ہیں یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اپنی ذات مل جاتی ہے اور جو اس مسئلہ کا حل اسی طرح اور اسی جگہ کر لیتے ہیں جس کے سوا دوسری جگہ اور دوسرا طریقہ نہیں۔ ایک اجتماعی عمل کے جز کی حیثیت سے جن مقاصد کی اعانت و ترقی انسان کے ذمہ لازم ہوتی ہے انہی کے پردہ میں ذات کا ملنا، بننا اور اختلاف حالات کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً از سر نو بنتے رہنا یہی چیزیں اخلاق کا جز اعظم ہیں، اب اگر ارادی خواہش اور بالارادہ انتخاب سے یہ فرمائش کی گئی کہ انہیں اخلاقی افعال کے سرانجام پانے سے پہلے یہ امر ثابت کر دینا چاہئے کہ نیکی اور مسرت میں مساویانہ تناسب ہو گا تو یہ فرمائش اخلاق کے مذکورہ بالا جز اعظم کے محو کرنے کی فرمائش کے مرادف ہو گی۔ اس مسئلہ کا اصلی حل یہ ہے کہ انسان بخوشی خاطر اپنی ذات کو اور اجتماعی تعلقات و اغراض کو ایک سمجھنے لگے۔ یہ حل نہ محض خیالی ہے اور نہ نادرا لوجود اس پر صرف انہی لوگوں کا عمل درآمد نہیں جو نمایاں طور سے اجتماعی شہنائی ہوتے ہیں بلکہ بہت سے وہ لوگ بھی جو گمنامی کے گوشہ میں پڑے ہوئے ہیں اس پر صدق دل سے کاربند ہوتے ہیں، یہ صحیح ہے کہ زندگی کے حالات میں ہر شخص کے لئے وسیع ہونا چاہئے۔ کام کر نیلے لئے ایسے وسیع میدان ملنا چاہئیں جن کی بدولت وہ سعادت حاصل

ہو جو اعلیٰ اور مختلف القسم ہو اس فرق مراتب کو مٹا دینا چاہیے جسکی وجہ سے انسان اپنا فائدہ دوسروں کے نفع کے نظر انداز کر سکتے ہیں سمجھتا ہے۔ لیکن اگر اخلاق کا کوئی بھی عنصر موجود ہے تو حالات کو بہتر سے بہتر فرض کئے جائیں تاہم فاعل کی ذات کا ملنا اور بننا اور لوگوں اسکی خوبی کے نقطہ نظر سے مطلوب مسرت کا حاصل ہونا اگر ممکن ہوگا تو صرف خارجی و اجتماعی مقاصد کے متعلق شخصی غور و خوض اور شخصی ترجیح سے ممکن ہوگا۔ اخلاقی زندگی میں ذات کی حیثیت کے متعلق جو آخری بات ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاق کے لئے دراصل اس امر کی ضرورت ہے کہ جن اصلی و جبلی تمیجات سے فطری ذات مرکب ہوتی ہے انہی سے ایک ایسی ارادی ذات ترکیب دی جائے جس میں اجتماعی ساختہ خواہشات و جذبات غالب ہوں اور اس ذات میں غور و خوض کا اصل اصول ان اشیاء کی محبت ہو جسکی بدولت یہ انقلاب ممکن العمل ہو۔ اگر ہم اس طرح کی مسرت کی دل چسپیوں کو عین نیکی قرار دے سکتے ہیں (اور ہمکو یہ کرنا پڑے گا) تو ہم اسچہنوزا کے ہم زبان ہو کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسرت نیکی کا صلہ نہیں بلکہ عین نیکی ہے، لیکن اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ نیکی کیا چیز ہے؟

باب (۱۹)

فضائل

تہمید

نیکی کی تعریف

یہ فاعل یا اسکی ذات ہے جسے آخر میں ان فوائد کے
 انعام و توسیع کا ذمہ لینا پڑتا ہے جنکی بدولت زندگی میں
 خوبی و معقولیت پیدا ہوتی ہے علم، فن، صنعت، مختلف قسم کے باہمی تعلقات
 ان تمام چیزوں کی قدر و قیمت اسی وقت ہے جب تک ایسی اسیرتیں موجود
 ہیں جنکو ان چیزوں سے مطابقت دیکھیں ہے اس لئے سیرت کے جن پہلوں
 سے ان چیزوں کو نفع پہنچ سکتا ہے ان کی قدر کیجاتی ہے، انکے فوائد کو ایجابی
 فوائد کہا جاتا ہے۔ لیکن جن سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ان کی مذمت
 کیجاتی ہے، ان کے فوائد سبھی فوائد سمجھے جاتے ہیں غرض نیکیاں سیرت کے
 وہ رخ ہیں جن کے باعث معقول یا عام نفع کو بقا و اشاعت حاصل ہوتی ہے
 اور بدیاں سیرت کے وہ رخ ہیں جنکا اثر اس کے برعکس ہوتا ہے۔

نیکی و بدی پسندیدگی کسی کردار کے متعلق جب پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا
 اظہار کیا جاتا ہے تو یہ پسندیدگی محض ایک ذہنی شے
 نہیں ہوتی۔ اس میں جذبات اور عمل کے عناصر بھی

ونا پسندیدگی

موجود ہوتے ہیں جس شے سے جماعت کے نظم میں برہمی پیدا ہوتی ہے اس سے لوگوں کو دشمنی پیدا ہوتی ہے اس کے برعکس جس شے سے جماعت کی یہودی میں ترقی ہوتی ہے اس سے لوگوں کو قدرشتنا مانہ ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ یہی جذبات ہیں جو آخر ایک نوزوں کردار کا قاب اختیار کرتے ہیں جو شخص کسی بات کو ناپسند کرتا ہے وہ اسے برا کہتا ہے اس پر لعنت ملامت کرتا ہے اس پر منرا دیتا ہے۔ جو کسی شے کو پسند کرتا ہے وہ اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اس میں معین و مددگار ہوتا ہے اسی لئے انسان کا فیصلہ اس کی سیرت کا آئینہ ہوتا ہے۔ وہ اس کی سیرت و کردار کا ایک رخ یا پہلو ہوتا ہے۔ اس کا اثر اس شخص کی سیرت پر پڑتا ہے جس کے متعلق وہ معاور کیا جاتا ہے۔ اسے سیرت کے طریقہ تشکیل کا ایک جزو کہنا چاہئے۔ گویا تعریف ایک قسم کا انعام ہے جسکی وجہ سے انسان بجا ریش بہ ثابت قدم رہتا ہے اور ملازمت ایک قسم کی سرزنش ہے جس کے باعث انسان بے راہروی سے باز آ جاتا ہے مگر اس حوصلہ افزائی یا سرزنش کا خارجی شکل میں نظر آنا ضروری نہیں یہ لازمی نہیں کہ انعام یا سزا مادی چیزوں کے پیرایہ میں ظاہر ہو۔ جماعت اگر کسی شخص کے ان صفات کی قدر و عزت کرتی ہے تو اسے اس کے امن و یہودی کو نفع کی توقع ہوتی ہے تو اس کا سرچشمہ کوئی آخری منصوبہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث درحقیقت وہ فطری و جبلی جذبہ ہوتا ہے جس کی بدولت اپنا فائدہ خود نظر آ جاتا ہے کسی فعل کی لوگوں کی نظر میں جو وقعت ہوتی ہے اس سے فاعل کو لا محالہ اخلاقی تعلیم ملتی ہے۔ اس وقعت کی بدولت جذبات و عمل کے نقطہ نظر سے فاعل کی اس فعل سے چسپی اور قوی ہو جاتی ہے اسی طرح اپنے نصب العین یا رسوم کی خلاف ورزی کیلئے جماعت کو باطبع تکلیف ہوتی ہے وہ (عوام کی زبان میں۔ م) گرم زہنی ہے اس کے برائے شغل سے فاعل کو اپنے فعل کے نتائج کا اندازہ ہوتا ہے اور یوں معاشرتی حیثیت سے ناپسندیدہ میلان طبع کے پیدا ہونے میں دشواری پیش آتی ہے۔

نیکی اور فطری قابلیت | نیکی کا لفظ کبھی ایسے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے

جو مجرب اور اخلاقیات پسندانہ ہیں۔ اور صورت میں نیکی کی حیثیت کم و بیش
 رستی رہ جاتی ہے۔ سیرت کے بعض ملوول کو تو نیکی کہا جاتا ہے اور بعض
 دکاوت و فطری قابلیت قدرت کی بیش اور ان دونوں میں قطعی حد فاصل
 قائم کی جاتی ہے لیکن دیدہ و دانستہ یہ برائیں پر داخت ہے قطع نظر شرم یا
 نیاخی بھی عیض ایک فطری قابلیت ہے جس طرح خوش مزاجی یا حاضر
 طبعی یا آلات سے طبعی مناسبت۔ ہر فطری استعداد ہر دکاوت ہر قابلیت
 خواہ دماغی بحس کے رنگ میں ظاہر ہو یا رقت جذبات کے پردہ میں یا انتظامی
 مہارت کی شکل میں وہ نیکی میں داخل ہے اگر اس سے اجتماعی فوائد کی تائید
 و توسیع کا کام لیا جاتا ہے لیکن اگر اس کا اس مصرف میں استعمال نہیں ہوتا
 تو اس پر بدی نہیں تو کم سے کم تقصیر کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جو اہم عادتیں
 رسم و رواج کی بنیاد پر نیکی میں داخل سمجھی جاتی ہیں اگر وہ بہت سی بے نام و چسپیل
 اور سلاحتوں کا افزائش پر مروجہ نہ ہوں تو وہ بیکار محض ہیں لیکن اس قسم
 کی فطری قابلیتیں مختلف آدمیوں میں باختلاف مراتب پائی جاتی ہیں ان کے
 فطری قوی اور حالات مختلف قسم کی لیبیوں کے طالب و باعث ہوتے ہیں
 تاہم اس اختلاف کی وجہ سے ان اشخاص کے نیک ہونے میں کمی یا زیادتی
 نہیں ہوتی۔

نیکی کے مفہوم کا تغیر اس بناء پر نیکی کے معنی اس کا مفہوم وقتاً فوقتاً بدلتا
 رہتا ہے لہذا اس کی مجرد شکل اور انصاف کا اس کے متعلق

ردیہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے۔ نظامات و رسوم کے بدلنے کے یہ معنی ہیں کہ
 فطری قابلیتوں میں تحریک کی نوعیت بدلے اس تغیر کے ساتھ غایات میں
 بھی تغیر ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں لامحالہ سیرت کی عادتوں کے متعلق خود
 فاعل اور دوسروں کے فیصلہ میں رد و بدل ہوتا ہے کوئی معاشرتی گروہ عصمت
 یا وطنیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ کمران دونوں کا جو مفہوم موجود زمانہ میں
 ہے وہ نہ عہد وحشت میں تھا اور نہ شاید آج سے پانسو برس بعد رہے گا یہ بالکل
 ممکن ہے کہ ایک قوم کے نزدیک تو بہت تشریفاً صرف اس کا نام ہو کہ انسان

قوی محبت کی بناء پر جسمانی خطرہ اور موت کا یلیسب خاطر متبادل کر کے اور دوسری قوم کے نزدیک ہمت کے یہ معنی ہوں کہ انسان لوگوں کے تحسّر کے باوجود ایک غیر مرد و عزیز مقصد کی تائید کرے۔

رسمی اور حقیقی سبکی | جب ان اخلاقی تغیرات کو وسیع پیمانہ پر اجمالی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو نہیں پہلے کو بھرنے ابھی یہ بات کہتے وہ

اتنا واضح معلوم ہوتا ہے کہ اس پر زور دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر ایسے موقع پر انسان یہ بھول جایا کرتا ہے کہ اس قسم کے جموعے چھوٹے تغیرات رات دن ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہمیشہ اس امر کا احتمال رہتا ہے کہ جب

ہیں کسی قوم نے اپنی تعریف قدر دانی اور پاس رکھنا کا جو ضابطہ بنایا ہے وہ اس کے امکان اور کامیابی کی عملی سطح سے پرست ہو۔ اس ضابطہ کی نوعیت

کو ویش روایتی ہوتی ہے۔ اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کس زمانہ میں فلاں کے لوگ کیسے تھے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اب کیسے ہیں۔ اس بنا پر

گو اخلاقی تعلیم و رہنمائی کا دار و مدار تعمین و تفسیح کے رائج الوقت نقشہ عمل پر ہوتا ہے لیکن اسی نقشہ عمل سے اخلاقی نشوونما کے لئے خطرہ بھی پیدا ہوتا ہے

اسی لئے انسان کو مرد و جد و قیمت سے قطع نظر کر کے واقعی قدر و قیمت کو دیکھنا چاہیے ورنہ سچی شخص رسوم کی پابندی کا نام رہ جائے گا۔ اور جو رسوم و سبب

اور عمیق ترین کی تلاش میں رسوم سے محروم ہو گا وہ مورد الزام قرار پائے گا۔ تعریف و التزام | تعریف و قیمت کی عملی تعمین، تعریف و التزام کی عملی تقسیم

اور اخلاقی ذمہ داری | دو قسم یا تعمین کرنے والے کی سیرت کا اندازہ ہوتا ہے جب ہم دوسروں کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں انہیں

ابھرا یا برا کہتے ہیں تو درحقیقت ہم خود اپنے متعلق فیصلہ کرتے ہیں جس لئے کہ ہم قابل تعریف یا قابل التزام قرار دیتے ہیں اس سے خود ہمارے جذبات

کی نوعیت کا ہر وہ فیصلہ نہیں مبیار ہے ہم دوسروں کو جاسکے ہیں بلا اور نشانہ مبالغہ اسی مبیار سے ہم خود جاسکے جاتے ہیں۔ اگر ہم دوسروں کو التزام دیتے ہیں اگر ادھر تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم عیب جو اور خرد گیر ہیں

اگر ہم برائی کو دیکھ کے غصہ نہیں آتا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اپنی ہر دل عزیزی کا اتنا خیال ہے کہ ہم کسی کو ناراض کرنا نہیں چاہتے اگر ہم زبان سے تو بہت پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں لیکن عمل سے ناقابلِ تعریف شے کی تائید اور ناقابلِ الزام شے کی مخالفت کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اخلاق کی محض ادائے فرض کے خیال سے پابندی کرنا چاہتے ہیں اگر ہم اصلاح و ترقی کی کوشش کے بجائے صرف انبساط یا انقباض کے جذبات کی پرداخت کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں ہم جذبات پروری میں نہمک رہنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ کسی فعل کو پسند یا ناپسند کرنا یہ بھی ایک اخلاقی فعل ہے اور دوسرے افعال کی طرح ہم اس فعل کے بھی ذمہ دار ہیں۔

نیکوں کی فہرست آخری تین امور یعنی (۱) انسان کی ہر قسم کی قوتوں اور صلاحیتوں کے ساتھ نیکی کے گہرے تعلق۔ (۲) اجتماعی

نظامات و رسوم کے تغیر کے ساتھ عادات میں تغیر کی ضرورت (۳) نیکی و برائی کے فیصلہ خود فیصلہ کرنے والے کی سہرت پر انحصار کی وجہ سے تمام نیکیوں کی فہرست مرتب کرنا اور ان کی جامع و مانع تعریف بیان کرنا ناممکن ہے اور نہ اس کی ضرورت معلوم ہوتی ہے نیکیاں لا تعد ولا تحصى ہیں۔ جس صورت حال کی نوعیت محض رسمی اور مقررہ نہ ہوگی اس کی وجہ سے میدانِ طبع میں کوئی نہ کوئی خاص تغیر، کوئی نہ کوئی ایسا رد و بدل ہوگا جو اپنے رنگ میں نہ

ہوگا **دو گونہ تقسیم** نیکی کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ ہے کہ اجتماعی زندگی کے خاص خاص نظامات (مثلاً زبان، علمی تحقیقات، صنایع

شغل، صنعتی اہلیت، خاندان، مقامی جماعت، قوم، نوع انسانی) کی تقسیم کی جائے اور اس کے بعد یہ بتایا جائے کہ ان میں سے کس کے بقا و ترقی کیلئے کس قسم کا نفسی میلان موزوں ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان نظامات سے ابتدا کی جائے جو بالکل تنہی و جہلی میں اور ان شکلوں پر غور کیا جائے جو یہ

میلانات اس وقت اختیار کرتے ہیں جب ان کی عادت کی حیثیت سے فہم و خرد کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، اس بنا پر نیکی کی تعریف بھی ہو سکتی ہے کہ نیکی اس مقررہ اور فہمیدہ اتحاد کا نام ہے جو فاعل کی استعداد اور عام یا معقول سعادت میں پایا جاتا ہے اور یہ بھی کہ نیکی سے مراد وہ احتمالی رسم یا میلان ہے جو قدر شناسی کی شخصی عادت کی شکل میں منتظم ہو چکا ہے اس دوسرے نقطہ نظر سے صداقت ایک ایسا اجتماعی نظام ہے جس کا تعلق زبان سے ہے یہ نظام افراد کے مفاد مقاصد کی بدولت اوج کمال پر قائم رہتا ہے۔ لیکن پہلے نقطہ نظر سے صداقت ایک جمل استعداد و میلان ہے جس کی بدولت انسان اپنے جذبات و خیالات کا اس طرح اظہار کرتا ہے کہ اجتماعی اس ادارہ اجتماعی خوش حالی برقرار رہتی ہے۔ اس اصول کو سامنے رکھ کے اجتماعی رسوم و نظامات کی تمام اشکان اور انفرادی سر و سامان کی تمام انواع و اقسام کی ایک فہرست مرتب کرنا اور مرتب کر کے ہر ایک کے بالمقابل نیکی بیان کرنا ناممکن ہے لیکن یہ کام اس قدر رسمی ہو گا کہ اس کا مقصد یہ نتیجہ نہ نکلیگا کہ نیکی کے پہلو سیرت کا کوئی نیکی میلان ہو اس سے کوئی نہ کوئی مزیت معلوم ہوتی ہے۔ ان مزیتوں پر غور کرنے سے اخلاقی

زندگی کی تحلیل کی تلخیص اور اس پر تبصرہ کا مقصد پورا ہو سکے گا۔
 (۱) تمام و کمال جو مقصد پیش نظر ہو اس کے پردہ میں فاعل کی پوری ذات دیکھیں۔
 کو بلا تقسیم و استثناء موجود ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول کے فاعل کی تشفی ہونا چاہیے نیکی یک رنگ ہوتی ہے اور بدی دو رنگ۔ پہلائی میں راست روی ہوتی ہے اور بُرائی میں کج روی۔ یہ اپنے مقصد کو بالواسطہ حاصل کرتی ہے اور وہ براہ راست اگر دیکھیں تا تمام ہے تو وہ دیکھیں نہیں بلکہ جس حد تک ناتمام ہے اس حد تک بے پروائی یا بے اعتنائی ہے۔ دیکھیں کی تمامی ہی کا نام محبت یا عشق ہے اور عشق ہی سے قانون کا اجرا ہوتا ہے، جو نیکی بادل کا خواستہ کیجائے وہ گویا نیکی نہیں دل سے اگر انسان بُرائی بھی کرتا ہے تو لوگ اس کی قدر کرتے ہیں

سردھری کسی کام میں ہو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیرت میں نقص ہے اور اس لئے وہ قابلِ تحقیر ہوتی ہے کسی کام کا ہو رہنا، اس میں محو ہونا یہی ذاتِ فاعل کے پیش نظر مقصد کے اتحاد کی جان ہے۔

(۲) مستفیدی و ثابتاً نیک افعال کے گاہے ماہے انجام دینے سے اچھی عادت نہیں پڑ سکتی۔ جو سیرت صرف موافق حالات میں کام دے سکتی

قد می

ہے اس کی بڑائی ضرب المثل ہوتی ہے۔ جو صلہ شکن حالات نیک نامی و بدنامی، رنج و راحت کے باوجود ثابت قدم رہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو خوبی سے کتنی دلچسپی ہے۔ اسی سے سیرت کی تشکیل اور تشکیل یافتہ سیرت کا اظہار ہوتا ہے۔

(۳) اخلاص دیانت داری بہر حال اچھی شے ہے دیانتدار نہ ہونے سے بے مصلحت دیانتدار ہونا بہتر ہے اگر انسان مصلحت

اندیشی کی بناء پر واقعی دیانتدار ہے تو اسے کبھی نیکی بھی یہ معلوم ہو سکے گا کہ دیانتدار کی مصلحت اندیشی سے بہتر اسباب موجود ہیں تاہم جب ہمیں کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دیانتداری کا دار مدار ذاتی فائدہ کے خیال پر ہے تو اس کے متعلق شک سا پیدا ہوتا ہے ممکن ہے ایسے حالات پیدا ہوں جن میں اسے یہ محسوس ہو کہ سیرا فساد ہ

بد دیانتی میں۔ یہ معمولی مقررہ حالات میں یا اعوان و تشہیر کے موقع پر تو ذاتی فائدہ کا خیال محرک دیانت کی حیثیت سے کام دینگا لیکن جہاں اخلاص کا موقع ہو گا یا جب زمانہ پر آشوب ہو گا تو اس وقت یہ کار آمد نہ ہو گا ایسے موقع پر اس سیرت کی ضرورت ہوگی جس کا مصلح منقرض خوبی، یا اخلاص نہیں کی لئے ضرورت نہ ہوگی جس خراب کے لئے وہ دے کے سدا و سے یاد رکھنی کے جس کی ضرورت نہ ہوگی وہ ناقص دانا کہل ہو گا کو

نیکی کے بنیادی یا اسباب یا درکھیں کہ ہم اس وقت مختلف افعال غیر نیک پہنچانے اور عادات یا سیرتیں کر رہے ہیں بلکہ عرف ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں تو ہم یہ

بتا سکتے ہیں کہ اخلاقی نظریہ کے نقطہ نظر سے کونسی نیکیاں بنیادی ہیں۔ سیرت کی کوئی عادت ہو، کوئی اندازہ ہو، وہ یکسر اور مکمل دلچسپی کی شکل میں نظر آئے گا تو اس کے لئے انصاف اور محبت ضروری ہوگی جب اس میں ثابت قدمی و سرگرمی پائی جائیگی تو اس پر محبت، صبر، زور کا اطلاق کیا جائیگا۔ اگر وہ تنہا اور غیر مخلوط ہوگا تو اسے اعتدال کہا جائیگا چونکہ اعتدال ہمیشہ ہی وقتِ سالم اور دیر پا ہو سکتی ہے جب وہ معقول ہو جب اس کی بنیاد جزا کو مکمل اور حال کو ماضی و مستقبل کی روشنی میں دیکھنے کی دانستہ عادت پر ہو، اس لئے نیکی سے دلچسپی میں دانشمندی اور ضمیر کی پابندی ہوگی ہوگی۔ یہی وہ دلچسپی ہوگی جس کا مطلوب پیش نظر صورت حال کی حقیقی خوبی ہوگی۔ اس قسم کی دلچسپی کے بغیر ہماری ساری دلچسپی گمراہ، گمراہ کن، اور باعثِ ندامت ہوگی۔

دانشمندی (یا آجکل کی اصطلاح میں) ضمیر کی پابندی تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے، ہماری ہمت کا بہترین منظر وہ ارادہ ہے جس کی بدولت ہم ادائے فرض سے پہلو تہی کئے بغیر ناگوار و الم انگریز پر توجہ کر کے بجا اور جائز کو معلوم کرتے ہیں جب ہم کسی خواہش کی صحیح حیثیت کو اس کے اصل تناسب کے لحاظ سے معلوم کر کے اس خواہش کے غیر معتدل مطالبات کو روکتے ہیں تو ہم کو ضبط نفس کی سخت ترین تربیت حاصل ہوتی ہے وہ انصاف نہایت سخت ہے جس کے باعث ہمارا ذہن ہر خواہش یا مطالبہ کو ظاہری افعال کی صورت میں ظاہر ہونے کی اجازت دینے سے قبل عالم فکر میں صرف اس قدر اہمیت دیتا ہے جس کا وہ مطالبہ یا خواہش مستحق ہے محبت اور دانشمندی کا یا ہم گہرا تعلق ان تغیرات ہی سے ظاہر ہوتا ہے جو ہماری زبان میں رائج ہیں مثلاً دوسروں پر توجہ، دوسروں کا لحاظ، دوسروں کا خیال، دوسروں کی فکر وغیرہ۔

فل عفت

عفت وہ شے ہے جسے انگریزی میں ٹمپرس کہتے ہیں۔ ٹمپرس (پنی ٹمپریٹل)

”یہم پے ریٹشیا“ کی وساطت سے علم الاخلاق میں ایک یونانی لفظ ”سوف“ روس ”نی“ کی قائم مقامی کرتا ہے لیکن پھر اس (خصوصاً ان مشنوں کے لحاظ سے) میں یہ لفظ بساطتاً تحریکات اسداد و تسکرات امریکہ میں استعمال کیا جا رہا ہے۔ ”سوف“ روس ”نی“ کا اچھا قائم مقام نہیں۔ اہل اثنیا کو یہ نظر آیا کہ جس طرح بعض جماعتیں قانون نا آشنا، بعض مطلق العنان حکومت کے زیر فرمان اور بعض خود حکمران ہوتی ہیں اسی طرح بعض افراد قانون نا آشنا، بعض دوسروں کے بندے اور بعض اپنے آپ حاکم ہوتے ہیں۔ جس شخص میں خود فرمانروائی کا وصف موجود ہوتا ہے اس کی سیرت میں عقل کے اقتدار اور خواہش کی طاقت کا بہت ہی عمدہ استخراج ہوتا ہے اس کی بوجہ میں فطرت خواہش و فہم کے توافق کی زندہ تصویر بن جاتی ہے ایسی صورت میں عقل ایک ہیگامہ چار کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسے رہنما کی حیثیت سے حکومت کرتی ہے جس کی دعوت پر تمام جذبات و تہجیات بطیب خاطر بیٹھ کر رہتے ہیں اس قسم کی متوازن الاجزاء فطرت نفس کشی سے اتنی دور ہو جاتی ہے جتنی ہے احوال نفس پرستی سے۔ چنانچہ ہی اہل اثنیا کے نزدیک سیرت کے حسن و خوبی کا نصب العین قرار پائی اور یہی نصب العین ”سوف روس نی“ کے قائلین میں نمودار ہوا۔ اس بناء پر ”سوف روس نی“ سے مراد پورے نفس کا نشو و نما تھا اس قسم کا نشو و نما تمام اجزائے فطرت کی اس ترقی کا نتیجہ ہوتا ہے جو عقل کی خوشی منظور کردہ رہنمائی میں ہوتا ہے ”سوف روس نی“ کے خیال سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ سیرت کو جمالیات یا افعال میں توازن و تناسب کے نقطہ نظر سے دیکھنا چاہئے درحقیقت ”سوف روس نی“ نیکی کی وہ ہم سخی جسے فیصلہ کہتے ہیں اس فیصلہ سے لذت کے متعلق صحیح اندازہ کر لے میں کام لیا گیا تھا کیونکہ مرغوبیت یا لذت انگیزی ہی کی وجہ سے کسی غایت کو فاعل پر غیر پتہ دل قابو حاصل ہوتا ہے یا

رومی ”یہم پے“	اس نیکی کا تصور رومیوں نے ”یہم پے ریٹشیا“ کے نام سے کیا
ریٹشیا	”یہم پے ریٹشیا“ کا بھی وہی مدلول ہے جو

”سوف روس فی“ کا ہے لیکن اس طرح کہ روحی اقتدار ہمارے کے موافق ہو گیا ہے۔ اشتقاق کی روسے ”جیم پے“ رین شیا، کا تعلق ہمیں (وقت) اور اس ہمیں کا تعلق ایک ایسے مادہ سے ہے جس کے معنی تقسیم کرنا اور بانٹنا ہیں۔ ”جیم پے“ رین شیا ”سے ایک ایسا لرزہ مقرر ہوتا ہے جو مسلسل باقاعدگی سے آراستہ اور نازناں اور فریٹ سے مبرا ہوتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ جس بہت میں یہ صفت پائی جاتی ہے وہ موزوں، مناسب اور نریا ہوتی ہے۔ اس سے مراد اعتدال ہے لیکن مقدار لذت اندوزی میں اعتدال نہیں بلکہ وہ اعتدال جو کسی سلسلہ افعال کے ہر فعل میں دوسرے اور بعد کے آنے والے افعال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، وقت کے خیال کے (جویم پے) رین شیا کی تہ میں مضمر ہے، یہ معنی ہیں کہ یہ وقت غور و خوض کے لئے ہے یہ غور و خوض نہ محالہ بعد کو ہو گا اس سے پہلے خیال میں اعتدال پیدا ہو گا اور یہ سنجیدگی و ممانعت کے رنگ میں ظاہر ہو گا غرض ”جیم پے“ رین شیا، کے تصور میں سبھی پہلو یعنی بندش و ممانعت کا پہلو غالب ہے۔ وہ اس پہلو کا ترہ زبردگی کے متفہن سکون و سنجیدگی کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔

مسیحی پاکبازی اصنافی اثر بشر کے ضبط کے خیال میں جو اس نمایاں ہوتا ہے وہ مسیحیت کے اثر سے باہر ہے واضح ہو جاتا ہے اس امر سے کہ یہ راہ پاکبازی مسیحیت کے نقطہ نظر سے جذبات فطرت انسانی کے موافق میں برہمی یا اسس کی باقاعدگی میں رفتہ اندامی سے زیادہ روحانی فطرت کی آلودگی کا باعث ہوتے ہیں۔ خواہش کی گندگی و نجاست ہی وہ شے ہے جس پر زور دیا جاتا ہے روح کو اسی نجاست سے محفوظ و بے داغ رکھنے کا نام عفت ہے۔ سبھی پہلو غرض ہر جگہ ضبط نفس کا سبھی پہلو یعنی بندش و ممانعت موجود ہے تاہم خواہش، طلب، جذبہ یا ہیج کا (مٹانا تو کجا انکے) روکنے کی بھی ضرورت نہیں البتہ اس میلان کے روکنے کی ضرورت ہے جو ہماری توجہ پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ دوسرے غایات کے احساس کو

فنا کر دیتا ہے اس قسم کا اعتدال ہر خواہش کے ادعا میں ناگزیر ہے، اب اگر یہ اعتدال خود بینی کے اس میلان میں ہے جس کی وجہ سے فاعل اور دوسروں کے معاملات کے تناسب اہمیت میں فرق آتا ہے تو اس کا نام تواضع اور انکسار ہوگا۔ اگر بھوک پیاس کی تشفی کا یہ مناسب سے عدم تنجاہ کی شکل میں ظہور ہوا ہے تو اس پر (یعنی خاص) اعتدال کا اطلاق کیا جائیگا۔ اگر ہیجان کی از خود رہا طاقت کی تبدیل کے پردہ میں نظر آیا ہے تو اسے سکون طبع یا اقتدار علی النفس کہا جائیگا اگر معاملات دولت سے اس کا تعلق ہے تو اس میں نمائش و نمود کا مناسب انضباط ہوگا۔ خاص خاص صورتوں سے قطع نظر عام طور پر پیش نظر اعتدال سے مراد آخری انجام کے لحاظ سے موجودہ خواہش و تمنیج کا یا نملج بعیدہ کے لحاظ سے نتائج قریبہ کا انضباط ہوگا۔

ایجابی پہلو۔ جب کسی جذبہ کا استیلا ہوتا ہے تو وہ چاہتا ہے کہ اس کی رو میں انسان آگے بڑھتا چلا جائے وہ صاحب جذبہ کو غور و فکر کا موقع دینا نہیں چاہتا۔ ایسے موقع پر جو شے

خواہش کی نظر میں سب سے اہم ہو جاتی ہے وہ دنیا بھر میں سب سے اہم معلوم ہوتی ہے یہ کیفیت طرز عمل کے موثر و برزور بننے کے لئے ضروری ہے مگر جو غایت خواہش کو اس طرح مستغرق کر لیتا چاہتی ہے اس میں اپنی اس استغراق انگیزی کو حق بجانب ثابت کرنے کی صلاحیت ہونا چاہئے یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ خواہش پوری ذات کا منظر ہو ورنہ جو خواہشات واستعدادات بعد کو ظاہر ہونگی وہ غیر متطابق بلکہ مخالف ہونگی اور پولی کردار میں عدم انضباط اور تاپائیداری پیدا ہوگی عرض اعتدال کی نہ میں جو خیال مضمحل ہے وہ یہ ہے کہ انسان کو پورے طرز عمل کے خیال سے ان جزئیات کی فکر لینا چاہئے جن سے طرز عمل مرکب ہوتا ہے بالفاظ دیگر اسے اہتمام اور جفا کشانہ انہماک سے کام لینا چاہئے۔ کردار میں تساہل کے یہ معنی ہیں کہ صاحب کردار بے پروا ہے۔ جب انسان پوری زندگی کی طرف سے غفلت برتتا ہے تو عارضی میلانات

کو ایسا اقتدار حاصل ہو جاتا ہے، جس کی تائید نتائج سے نہیں ہوتی۔ جس
 توجہ کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس کی سبب سے نمایاں شکل احترام، کہلاتی
 ہے۔ احترام میں اس بے مثال و بے بہا قدر و قیمت کا اعتراف ہوتا ہے جو
 کسی صورت حال کے قالب میں موجود ہوتی ہے۔ انسان جب طرز عمل کو
 سطحی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے تو وہ ہر فوری پہچان کے آگے ہر تسلیہ ختم کرنے لگتا
 ہے اس خفیف الحركہ کا اسناد و احترام سے ہوتا ہے۔ بیش نقطہ نتائج کی
 اہمیت کے احساس سے رو یہ میں حق اور اعتدال پیدا ہوتا ہے یہ خیال کہ
 ہر فعل کی فوری و ابتدائی اہمیت سے باطل الگ ایک اور اہمیت بھی ہے
 جو انسان کے دل میں زندگی کے ہر کام کی وقعت پیدا کرتی ہے جو شخص
 عارضی خواہشات و اغوائی کے وسیع تر فوائد کے خیال میں رہتا ہے اس پر
 فضیلت و عظمت کا امتیاز رہتا ہے۔

ضبط و حیاں اچھا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اس قسم کی زندگی سے مانع
 وہ فطرت شدت، وہ عدم تناسب، وہ صحیح نقطہ نظر کا فقدان
 ہوتا ہے جو خواہش یا طلب میں پایا جاتا ہے۔ عارضی طور پر مرغوب اشیاء کی
 اس اغوا کن اور توجہ راہ طاقت کو اخلاقیین لذت کہتے ہیں اور اسی معنی کے
 لحاظ سے وہ لذت کو فطرت طاقت بتاتے ہیں۔ اخلاقیین کو یہ محسوس ہوا کہ یہی وہ
 دشمن ہے جس کے سبب سے انسان نہ پوری زندگی پر عام و معقول نظر ڈال سکتا
 ہے اور نہ فیر کے متعلق پر سکون و ثابت قدم بصیرت حاصل کر سکتا ہے۔ اس لئے
 اگر انہوں نے اس دشمن کو تمام گمراہ کن ترغیبات کا سرچشمہ قرار دیا تو اس میں کوئی
 ایسی تعجب کی بات نہیں بلکہ اصل یہ ہے کہ سنگ راہ یا باعث خطر ہر لذت
 نہیں بلکہ لذت کی ایک شکل یعنی لذت حیاں ہے۔ جب کوئی نتیجہ یا خواہش
 ظاہر ہوتی ہے تو اس سے پہلے معلوم ہوتا ہے کہ نظم زندگی میں کوئی برہمی پیدا
 ہوتی ہے اس کی موجودہ سطح میں کسی قدر بلندی و قویٰ پذیر ہوتی ہے۔ اس
 کی موجودہ حد سے کسی قدر زائد و باؤ پڑا ہے۔ اب اگر انسان اس خواہش
 سے مغلوب ہو گیا اسے بڑھنے دیا اس کے اثرات پذیر اور شدت افزا

ہیجان سے پورا لطف اندوز ہوا تو یہ کہا جائیگا کہ اس پر ترغیب کا اثر ہو گیا۔ جن جسمانی خواہشوں کا کٹانے یعنی یا صنفی اختلاط سے تعلق ہے اور جنہیں نفس پروری اور سست کرداری کی نمایاں کلیں سمجھا جاتا ہے ان سے درحقیقت جسمانی تحریک کی وسعت پزیر روکے اصول کی تشریح ہوتی ہے۔ یہی تشریح مطلق العنان اور غیر معتدل افعال کی بعض نازک تر شکلوں سے بھی ہوتی ہے جس شخص کی زبان طرار ہوتی ہے، اس کا دل یہ چاہتا ہے کہ یہ جس طرح چلے اسے چلنے دوں۔ انسان اگر خود ہیں ہوتا ہے تو خود نمائی اور لوگوں کے التفات سے اس کی خود ہیں شخصیت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس اضافہ شدہ شخصیت کا ہیجان گویا اس کی غذا ہوتا ہے۔ جب انسان غصہ میں بھرا ہوتا ہے تو گودہ یہ جانتا ہو کہ میں بعد کو پچتاؤنگا مگر بائین ہمہ اس وسعت طاقت کے احساس کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے جو غصہ کے نکالتے وقت انسان میں پیدا ہوتا ہے۔ لاکینی اور اسطیجی کاموں میں پڑ کے انسان خفیف الحركات کی زندگی میں پھنس جاتا ہے کیونکہ اس میں ہر کام کے کرنے وقت تو یہ امید ہوتی ہے کہ بڑا ہی مزہ آئیگا لیکن اس کام کے ختم ہوتے ہی یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ مبادا یہ خیال پورا نہ ہو لہذا وہ بعجلت تمام اسی طرح کی دوسری باتوں کا تجربہ شروع کر دیتا ہے مگر اس بڑے مزہ کی گنجائش مختلف احتمالات و نتائج پر غور و خوص میں نہیں ہوتی کیونکہ یہ کام محنت طلب ہوتا ہے۔

بالا تر عرض کی جس ترغیب کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس کے انسداد کی ضرورت اس وضع کا حساب کافی نہیں جس کی تلقین افادیت کرتی ہے۔ جو شخصی نتائج پر غور و خوص کی طرف مائل ہوگا اس کے جذبات سے مغلوب ہونے کا کم سے کم احتمال ہوگا (الایہ کہ غور و فکر ہی ہیجان میں اہٹاک کا طریقہ ہو جیسا کہ بعض اختصا صیب کے لئے ہوتا ہے) جو لوگ معمولاً ہیجان سے مغلوب ہو جاتے ہیں ان کا اصلی مرض یہ ہے کہ وہ غور و فکر سے اپنا علاج نہیں کر سکتے اس لئے جس ضبط کی ضرورت ہے

اس کا حصول کسی اور جذبہ کے ذریعہ سے ہو سکے گا۔ اہل یونان کے یہاں یہ مقصد جمالیات کے جذبہ یا بالفاظ واضح تر ضابطہ النفس زندگی کے حسن و خوبی اور توازن و توافق کے عشق سے پورا ہوتا تھا۔ اہل روم کے یہاں اس مقصد کا ذریعہ حصول وقار، طاقت، یا عزت کا جذبہ تھا جو ضبط خواہش کے رنگ میں ظاہر ہوتا تھا ان دونوں محرکوں کا شمار منظم کردار کے مددگاروں میں رہیگا۔ لیکن پاکیزگی کا جذبہ، ادنیٰ مقصد کے آگے سرسجود ہو جانے میں بدعائی و بے عزتی کا احساس، دماغ سے پاک اور آمیزش سے محفوظ اشیاء سے دلچسپی یہ وہ خاص ذرائع ہیں جن کی بدولت ہیجان کے دست غصب کو حکومت ذات سے روکا جاسکے گا۔

شجاعت یا ثابت قدمی

ہیجان کے شوق میں انسان عقل کے راستہ سے ہٹ جاتا ہے۔ الم کا خوف، دروغی سے نفرت اسے اس راستہ پر قدم نہیں رکھنے دیتی جب کوئی شے ناپسند ہوتی ہے وہ اپنی قوت کا سہارا نہیں کرتا یا اگر کرتا ہے تو کم کرتا ہے اگر کوئی شے پسند آتی ہے تو وہ اپنی قوت سے کام لینے پر آمادہ ہوتا ہے اور کبھی اتنا کام لیتا ہے کہ وہ ختم ہو جاتی ہے، ناگوار اور دشوار کاموں سے اس کو جہلی اجٹا ہے، موتا ہے اور یہی اجتناب باتو اس کی مستوری کو کم کر دیتا ہے یا اسے مار جاتا ہے دینا ہے یہ بڑی اجتناب آکر کسی طرح قابو میں آسکتا ہے تو خیر سے شدید دوسرے گرم اچھی سی کیے جاتے۔ اسی ذریعہ سے کہ نام شجاعت ہے شجاعت (نک، انگریزی نام۔ ص) کا اشتقاق کے لحاظ سے ایسا لاطینی لفظ سے تعلق ہے جس کے معنی قلب پر۔ اس اشتقاقی تعلق سے یہ مندرجہ ہوتا ہے کہ شجاعت میں انفرادی طور کا مادہ بہت زیادہ پایا جاتا ہے، لیکن طاقت کا ایک جام سرشار ہے کہ چھانڈ پڑتا ہے۔ شجاعت کے لئے اس کے زیر بحث انگریزی نام کا استعمال اس وقت ضروری ہو اسکا جبہ قلب (نیاز نہیں ہو کہ)

حقیقت جہاتی نتیجہ اور باظراف طاقت کا مستقر سمجھا جاتا تھا؛

شجاعت اور فلاح نام جو سائل یونان کے قدیم ارباب فکر کے پیش نظر تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ فضیلت کی حیثیت سے شجاعت میں

اور اس حیوانی حرص و ہوس میں کیا فرق ہے جو بہ آسانی ناچاقیت اندیشی اور

بے محل جرأت بن جاسکتا ہے۔ شجاعت میں اور محض جسمانی طاقت کی فراوانی

میں اس واقعہ کی بناء پر بالارتفاق فرق کیا جاتا تھا کہ شجاعت کا اظہار کسی مشترک

یا اجتماعی فلاح کی تائید میں ہوتا تھا۔ شجاعت کی ارادی حیثیت کی شہادت

اس امر سے ملتی تھی کہ صاحب شجاعت اُس ہی کے مقابلہ میں ثابت قدم

رہتا تھا جس کا خطرہ ہوتا تھا۔ شجاعت کی سادہ ترین شکل وطنیت تھی یعنی

شجاع آدمی وطن کی محبت میں وطن کی خاطر دشمنوں سے دوچار ہوتے وقت

موت کے خطرہ کے مردانہ وار مقابلہ کے لئے تیار ہوتا تھا۔ اخلاقی فطرت

کی یہی بنیادی وسعت، جس کی بدولت انسان کسی خارجی خیر کے لئے ذاتی

ضرورت نقصان کو بھول جاتا ہے، اب تک صحیح میلان طبع کا ایک اساسی پہلو ہے جو

شجاعت و راسل ایسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے نیک ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ

فضیلت کا تنفیذ یا پیش نظر مقصد کے حصول کے لئے سعی و کوشش اور

پہلو ہے۔ جہد و جہد کی جائے۔ اگر پیش نظر مقصد نے نہ گرم کوشش

کے لئے آمادہ نہ کیا تو وہ ایک محض جذبہ میل مقصد ہوگا

نہ کہ اخلاقی یا عملی۔ لیکن اگر کوشش ہوگی تو ایسے موانع بھی ہونگے جن کے

رفع کرنے کی ضرورت ہوگی ایسے عوائق بھی ہونگے جن کا مقابلہ کرنا پڑیگا

اس لئے خیر سے دلچسپی کے اخلاص و ختم کا اندازہ اس خطرہ کی مقدار

سے ہوگا جس کے باوجود انسان کے قدم کو لغزش نہ ہوگی یا

تنفیذ کے ساتھ شجاعت کی بعض رسمی مرتبین ایسی ہیں جو اس عام تعریف

دلچسپی کی خصوصیات سے نکلتی ہیں، مثلاً شجاعت میں مستعدی اور نشاط اس لئے

پایا جاتا ہے کہ شجاع آدمی عام نفع کی خاطر ذاتی نقصانات

کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے چونکہ اس کا خیر سے قلبی تعلق مضبوط

اور غیر متزلزل ہوتا ہے اس لئے شجاعت میں وقار ہی، ہاں نثار ہی اور
استقامت موجود ہوتی ہے۔ تحمل، صبر، استقلال، آخری انجام کو حق بجانب
بنانے کے واسطے اپنی روش پر ثابت قدمی یہ اوصاف شجاعت میں اسلئے
ہوتے ہیں کہ صاحب شجاعت برائی کا برابر مقابلہ کرتا رہتا ہے، جب
ذات فاعل کسی شے کی یکسر پابند ہو جاتی ہے تو اس سے فیصلہ اور غم
پیدا ہوتا ہے۔ اذعان و مصمم ارادہ اور حقیقی اخلاقی کوشش کا چونی
و امن کا ساتھ ہے۔ لیکن یہ تمام امور (جن سے شجاعت کی شدت،
استمرار، وسعت اور تمامی معلوم ہوتی ہے) مطلوب اور ذات فاعل
کے پر زور و قوی عینیت کے ایک ہی رخ کے مختلف مظاہر ہیں،
خیر اور خیر خیزی اخلاق کے اسی پہلو پر کما حقہ زور نہ دینے کی وجہ سے
عام طور پر یہ خیال پیدا ہوا کہ اخلاقی خیر کے یہ معنی ہیں
کہ انسان عمل حیثیت سے بیکار ہو جائے جب اندرونی میلان اور ظاہری
عمل، دلی تمنا اور اس تمنا پر عمل پیرا ارادہ میں تفریق ہو جاتی ہے تو اخلاقی
خیر بے خبری کے مرادف بن جاتی ہے گویا خیر کی تعریف میں جو بہتر سے
بہتر بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ خیر یا نیکی بے کناہ اور بے آزار
ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں ہمیں مقصد میں مستعدی عین بے احتیاطی اور
مفوج کون شدت احتیاط عین نیکی قرار دی جاتی ہے۔ یہ اسی لامقصد
اخلاقی تدبیر سے اخذ و فائدہ کا نتیجہ ہے کہ قوت کے استعمال، تحصیل مقصد
کے واسطے ذرائع کا انتخاب اور ان ذرائع کے مناسب مقصد بنانے کی سعی
و کوشش کی تعلیم دی جاتی ہے اور اس قسم کی تعلیم کو قبول کرنے والے ملتے
پڑے عباد کہ نشانات ثانیہ کے دور میں اٹلی میں ہوا اسفار اور خود ہمارے زمانہ میں
ہو رہا ہے۔ (ماستلہ ہو صفحہ)

اخلاقی شجاعت شجاعت کے مفہوم میں جو نشو و نما جدید زمانہ میں ہو رہی ہے
اور رہائیت اور اس عہد کے ساتھ مخصوص ہے وہ ہمیں اخلاقی شجاعت
اجراست کی اعدالاح میں نظر آتا ہے اخلاقی جرات کے

یہ معنی ہیں کہ انسان اپنے دشمنوں کے حملہ سے زیادہ اپنے احباب و رفقاء کے عادات و رسوم کا مقابلہ کر کے خیر کی راہ عشق پر ثابت قدم رہے جس شخص میں اخلاقی جرات پائی جاتی ہے وہ خیر کے کسی نئے خیال کی خاطر جس غیر پر بغیر بڑی کے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے جو کسی ویراج کی مخالفت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جہانی بہادری سے زیادہ، مثلاً قیام پادری ہے جسے اس زمانہ میں خاص استحضار حاصل ہے۔ توجہ ہی و دہشت ہے جس پر سوار اندر رو دیا جاتا ہے غالباً اس نقطہ نظر سے ہم رجائیت و قنوطیت کی براہ راست اخلاقی حیثیت کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ جو شخص اچھائی کی پیروی کرتے وقت دیانت داری کے ساتھ پرائیوٹ کو پیش نظر رکھتا ہے اس پر تقریباً ہمیشہ قنوطیت کا الزام لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اسے خراب، ادنیٰ اور سست نیز دل پر غور کرنے میں کلیت پسندانہ لطف آتا ہے۔ اس سے باصراریہ فرمائش کی جاتی ہے کہ اسے رجائی بن جانا چاہئے یعنی اسے خود اپنی اور دوسروں کی نظر سے برائی کو اوچھل رکھنا چاہئے۔ اس لحاظ سے رجائیت و کنسینال آرائی اور حقیقی واقعات سے چشم پوشی کا مجموعہ ہوگی، مگر علی العرم اس طرح کی رجائیت کی تائید سب سے زیادہ وہ لوگ شور و غل مچائینگے جن کا مفاد برائی کے نظروں سے مخفی اور اس لئے دور از یاد رہنے میں ہو گا۔ امید و حوصلہ برائی کے باوجود اچھائی کی فوقیت کا یقین، تمام موانع کے ہوتے ہوئے خیر کے متعلق کا موقف یہ چیزیں نیکی پر کار بند زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ خیر کا نہ ظاہری جو اس کو شاہدہ کرایا جاسکتا ہے اور نہ ذاتی مباد کے نقطہ نظر سے حساب لگائے جاسکتا ہے دیا جاسکتا ہے، جو شخص نیکی کو اختیار کرتا ہے اس کے ارادہ کا ثبوت ایسی شے کے لئے اصولی جواز نہ کرنا پڑتا ہے جو نہ نظر سسکی ہو۔ نہ دور اندیشی کے اصول پر اس کا حساب لگایا جاسکتا ہے لیکن ارادہ کی یہ رجائیت، انسان کا یہ تہیہ کہ جہاں تک اس کے امکان میں ہو گا وہی کے علاوہ اور کسی چیز کو حقیقی شے تسلیم نہ ہوئے دیکھا اس خیالی انکار سے

بالکل مختلف ہے جو صورت حال کے حقائق کو ان کی واقعی حالت میں
 دیکھنا نہیں چاہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک حد تک ذہنی قنوطیت یعنی کمزور
 پہلوؤں کی تلاش، برائیوں کی جستجو اور ان کا اعتراض، نیکی کے پردہ میں
 واقعی بدی کے ظہور کو پیش نظر رکھنے پر آمادگی، یہ اس اخلاقی رجائیت کا
 ضروری جزا ہے جو نیکی کا بول بالا رکھنے کے لئے سرگرمی کے ساتھ کوشش
 کرنا چاہتی ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی اور نقطہ نظر ہو تو اسید اور حوصلہ،
 جو اخلاقی زندگی کی جان ہیں، ان کی حیثیت محض زندہ ولی اور نشاط طبع کی
 رجائیلی۔ یہ دوسرا نقطہ نظر نہ رکھیگا جو نام نہاد نیکی کے لا ابالا نہ تتبع سے
 پیدا ہوئی اس لئے یہ بہیمیت کے لگ بھگ آجائیکا اور بہیمیت بھی اسی
 جو جذبات پروری میں ڈوبی ہوگی، اور نصب العینیت کے توجہ کش الفاظ
 کی صرف مناش کر تی ہوگی؛

ف۳ عدالت

<p>عدالت کے تین معنی</p>	<p>عدالت کا لفظ جب بہت ہی وسیع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد صداقت شناسی، درست کرداری اور راست بازی ہوتی ہے اس مفہوم کے لحاظ سے</p>
<p>عدالت اخلاق کا ماحصل ہے۔ نیکی کی ایک قسم نہیں بلکہ عین نیکی ہے۔ عادلانہ فعل ہی واجب العمل فعل ہے۔ کیونکہ عدالت اداۓ حقوق کا نام ہے (۲) یہی شے انصاف پسندی، دادگری، نا طرفداری، دیانت داری کی شکل اختیار کر لیتی ہے (۳) عدالت کے سب سے محدود معنی وہ ہیں جن کی رو سے عدالت اور قانون کے ذریعہ سے حقوق کی حمایت یہ دونوں چیزیں ایک ہیں۔ ارسطو کے زمانہ سے (اور اس کے تتبع میں) آخر الذکر عدالت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں (۱) تو زلیعی یہ ہر ایک کو بقدر استحقاق عزت دولت وغیرہ دیتی ہے (۲) اصلاحی یہ مکافات یا تکافی کے ذریعہ سے حدود قانون سے تجاوز</p>	<p>عدالت کا لفظ جب بہت ہی وسیع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد صداقت شناسی، درست کرداری اور راست بازی ہوتی ہے اس مفہوم کے لحاظ سے</p>

کرنے والوں کے مقابلہ میں قانون کی حمایت کرتی ہے اور یوں قانون کی عظمت کو برقرار رکھتی ہے۔

ان مختلف معانی عقلی خیر سے مراد جامع یا مکمل غایت ہے جس میں مختلف خاص خاص اغراض و فوائد بلا تضاد شامل ہوتے ہیں، عادل وہ شخص ہے جو پوری صورت حال کو پیش نظر رکھتا

ہے، اسی نقطہ نظر سے کام کرتا ہے اور کسی خاص موثر کی بے جا رعایت کی وجہ سے گمراہ نہیں ہوتا۔ چونکہ عام اور جامع خیر ہی مشترک اور اجتماعی خیر ہوتی ہے، وہی اشخاص کے کثیر ذاتی فوائد میں تطبیق و اشتراک پیدا کرتی ہے اس لئے عدالت ہی دوسروں کے مقابلہ میں نمایاں طور پر اجتماعی نیکی کھانے کی مستحق ہو سکتی ہے، اسی کی بدولت معاشرتی اتحاد کے نقطہ نظر سے افراد میں مناسب نظم قائم رہ سکتا ہے۔

عدالت کو جب انصاف، مسقول پسندی، ناطر فرداری، دیانت دہری کے معنی میں لیا جاتا ہے تو اس کے لحاظ سے اجزاء کے مابین صحیح تقسیم کرتے وقت مجموعہ کے خیال کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ منصف مزاج حاکم یا منظم وہی شخص ہے جو صاحبان معاملہ میں ناجائز امتیاز نہیں کرتا کسی قیمت کو اس وقت متصفیانہ کہا جاسکتا ہے جب اس میں بائع و مشتری دونوں کے حق استفادہ کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دوسروں کے ساتھ لین دین میں حق سے بال بھر آگے بڑھنا نہیں چاہتا تو واقعی وہ دیانت دار ہے، انصاف پسند لذت کی توقع یا الہم کے خوف سے نہ کسی کے نفع کو نامناسب اہمیت دیتا ہے اور نہ اسے نظر انداز کرتا ہے وہ ہر ایک کے بجا اور واقعی استحقاق کے لحاظ سے اپنی توجہ، رعایت، اور تعلق کی تقسیم کرتا ہے۔

عدالت اور محبت کی عدالت کے متعلق سب سے اہم سوال یہ ہے کہ اسکا محبت اور اثبات جرم و منرا یا محبت کیا تعلق ہے عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عدالت اپنی کارروائی میں سخت و درشت ہوتی ہے اس لئے جرم کو اگر اس کا قائم مقام نہیں تو

غیر ہونا چاہئے۔ اس خیال کا اگر وہی مطلب لیا جائے جو الفاظ سے تشریح ہوتا ہے تو اس کے معنی ہیں کہ

عدالت اپنی کارروائی میں انصاف پسند نہیں۔ اس الزام میں اتنی اصلیت ضرور ہے کہ بسا اوقات جس شے کو عدالت سمجھا جاتا ہے وہ دراصل عدالت نہیں بلکہ اس کا ناقص قائم مقام ہوتی ہے۔ جب قانون وضع کے اخلاق کا رواج ہو جاتا ہے تو عدالت ایک مقررہ و قانون کے اجرا کا نام رہ جاتا ہے۔ قانون کا اس لئے احترام کیا جاتا ہے کہ وہ قانون ہے۔ قانون کی عظمت اس لئے برقرار رکھی جاتی ہے کہ جس وہ قانون ہے لوگ یہ قبول نہ کریں کہ قانون کا یہ مرتبہ، یہ عزت اس لئے ہے کہ اس کی بدولت وہ نظم قائم رہتا ہے جو انسانی سعادت کے حصول کے لئے ضروری ہے، قانون انسانی فلاح کا خادم بننے کے بدلہ اس کا زبردستی محذوم بن جاتا ہے۔ مگر زیادہ انسان کیلئے نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ انسان اسکے لئے بنایا جاتا ہے۔ اسلئے خواہ مخواہ دیکھ بھل ہوتی ہے جو امور سعادت کے لئے گزیر ہیں ان کو یا تو نظر حقارت سے دیکھا جاتا ہے یا غیر متعلق قرار دیا جاتا ہے۔ سیرت کی اس دلفریبی و رعنائی کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ جس کی بدولت سیرت کسی یکتا صورت میں سروریات کو پورا کر سکتی ہے۔ ایسے ہی حالات میں یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ عدالت میں رحم کے ذریعہ اعتدال پیدا کرنا چاہئے اور لطف و مہربانی کو قانون کی سختی کا غیہ قرار دینا چاہئے، اس مطالبہ کے یہ معنی ہیں کہ عادلانہ افعال کے تصور میں نظر انداز شدہ انسانی فوائد کو بھی جگہ دینا چاہئے۔

اجتماعی عدالت ہمارے زمانہ میں چونکہ محبت یا مردم دوستی کو اجتماعی سرگرمیوں کے محرک کی حیثیت سے ترقی ملی ہے اس لئے اجتماعی عدالت کے خیال کو بھی بڑی ترقی ہوئی ہے۔ اخلاق کے نسبتاً قدیم منصوبہ میں یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ عدالت نیکی کی تمام ضروری مقتضیات کو پورا کر سکتی ہے۔ انسان نیکی کی ان صورتوں کا نام تھا جو واجب العمل نہ تھیں۔ اسی لئے احسان و احب احسان کی مخصوص فضیلت کا سرچشمہ ہوتا تھا۔ اس کے ذریعہ سے انسان وہ فاضل نیکی حاصل کرتا تھا جس کے بدی کی تلافی ہو سکتی تھی۔ لیکن انسانی تعلقات، جمہوری نظامات اور علم الحیات کی ترقی سے یہ نسبت فیاضانہ

احساس پیدا ہوا کہ اگر انسان میں جو معاشرتی تعلقات قطعاً پائے جاتے ہیں ان کی رو سے سب کے اغراض ایک ہی جائز نہ رہیں گے۔ پس اس احساس کی بدولت یہ سلیم کرنا پڑا کہ جن مصائب و شدائد کی وجہ سے بعض کو احسان کرنے (اور دوسرے کو اعلیٰ فضیلت حاصل کرنے) کا موقع ملتا ہے وہ دراصل اجتماعِ انصاف ہیں جس کا علاج ممکن ہے، چونکہ مستحقانے انصاف یہ ہے کہ حالات کی اصولی اصلاح کی جائے اس خیال کی گنجائش ہی نہیں کہ ان حالات کے اثرات کی تلافی ان لوگوں کی تبرع آمیز کوششوں سے ہو سکتی ہے جو اخلاقی حیثیت کے دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ اس تغیر سے اس انقلاب کی تشریح ہوتی ہے جو عدالت کے تصور میں پیدا ہوا اور جسکی بدولت عدالت محبت و ہمدردی کے دوش بدوش آگئی۔ یہ امر کہ انسانی فطرت کے ساتھ ہر حالت میں انصاف ہونا چاہئے از حد پیچیدہ اور دشوار ہے، اس کا صحیح تصور اور اس کی حقیقی تکمیل صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس کی نظر میں انسانی استعداد است و کمالات ہوں اور جس کے دل میں ہمدردی اور محبت ہو۔

تجزیری عدالت | تجزیہ عدالت کے تصور میں بھی انقلاب ہو رہا ہے اسطور
میں انقلاب | نے غلط کاروں کے متعلق انصاف کا جو قاعدہ بیان کیا
تھا اس کی حیثیت بے کم و کاست مکافات کی تھی، اس
قاعدہ کی رو سے ہر شخص کو بقدر اپنے فعل کے مصیبت برداشت کرنا پڑتی
تھی۔ بعد کو جب اس میں یہ خیال شامل ہوا کہ خدا گناہ گاروں کو مجازات
کے طور پر عذاب دیتا تو عدالت کے تصور میں تغیر پیدا ہوا، اب اس لیے
اس عقیدہ کی صورت اختیار کی جس کی رو سے سزا عدالت کی ایک ایسی شکل
ہے جس کی بدولت خطا کار کی سزا سے قانون کا برہم شدہ توازن از سر نو
تاکم کیا جاتا ہے۔ اس عقیدہ کی بنا پر سزا کی غرض دغایت مجازات تھی یعنی
فاعل کو اپنے افعال کا بدلہ ملنا تھا، اس میں تو شک نہیں کہ سزا سے مجرم کو
تکلیف ہوگی خواہ سزا بیرونی طور پر دی جائے یا اندرونی طور پر، یعنی چاہے

سزا فحش کے پانچوں ملے یا دین، یا استاد یا ملکی حکام کے ہاتھوں،
لیکن تکلیف کا مقصود بالذات ہوتا قانون کی ضرر رسیدہ عظمت کا ذریعہ
اصلاح ہونا یہ اور بات ہے۔

مقتضائے انصاف یہ ہے کہ انسان کی خطا کار فطرت جس شے
کی مستحق یا سزاوار ہے وہ اسے ملے، لیکن آخر میں اخلاقی ناعمل کو باقی رہنا
چاہئے اس بنا پر اسے جو سزا دی جائے اس میں صرف مجازات نہیں بلکہ اصلاح
کا پہلو بھی شامل ہونا چاہئے واقعی ہر خطا کار کو جو واجب ہو ملنا چاہئے لیکن
اس کا واجب کیا ہے؟ کیا ہم اس کے واجب کا اندازہ صرف ماضی سے
کر سکتے ہیں؟ کیا اس کے واجب میں یہ امر شامل نہیں کہ اس کے مستقبل
کو پیش نظر رکھ جائے؟ اس میں نیکی و بدی کے امکانات کو نظر انداز نہ کیا
جائے سزا دینے والے اور پانیوالے دونوں کو عدالت کی ضروریات پوری کرنا چاہئیں۔
لیکن اگر سزائے ذراغ و وسائل کا استعمال اس طرح نہ کیا گیا جس سے خطا کار
کو اپنے کردار پر دوبارہ غور اور اپنے میلان لمبے کی از سر نو تشکیل کا موقع ملتا تو
یہ کوتاہی حمایت قانون کے دامن میں پناہ نہ ملے سیکے۔ اس قسم کی کوتاہی سزا
ہوتی ہے کہ لوگ بے خیالی کے ساتھ رسم و رواج کی پابندی کرتے ہیں۔ وہ
کاہلی کے باعث نسبت بہتر ذراغ کی جستجو کرنا نہیں چاہتے ان کے جذبات میں
دوسروں کے ساتھ ہمدردی کی کمی اور غور کی آمیزش ہوتی ہے۔ انہیں
اسباب جرائم کی فکر لینے سے بہرہ موجودہ حالات کو بدستور قائم رکھنا منطوق ہوتا
ہے۔

فک حکت یا احساس ضمیر

جو ناکہ ہم باہر کہہ چکے ہیں، ارادی افعال کی جان فہم یا غور و خوض
ہے۔ خیر کے ساتھ انسان کو جو ہمیشہ قلبی تقویٰ ہوتا ہے اس کا اندازہ
اعلام و فاداری اور دیانت داری سے ہوتا ہے۔ جن عادات سے

سیرت کی ترکیب ہوتی ہے ان میں اخلاقی صورت حال کے متعلق فیصلہ کرنے کی عادت سب سے اہم ہے۔ کیونکہ اسی عادت کی بدولت دوسری عادتوں کی رہنمائی اور از سر نو تشکیل ہو سکتی ہے۔ جب کوئی فعل علانیہ سرزد ہو جاتا ہے تو اس کا واپس لینا غیر ممکن ہوتا ہے۔ اب اس پر فاعل کا اخلاقی اختیار باقی نہیں رہتا۔ اخلاقی زندگی کا مرکز و تذبذب والتواء کا وقت ہوتا ہے جب فاعل کی قوت یاد آوری اور پیش بینی مختلف اغراض کے متعلق سخت تحقیقات اور سنجیدہ غور و فکر میں صرف ہوتی ہے۔ غور و فکر ہی کے ذریعہ سے عادات خواہ اپنے آغاز و ماضی کے لحاظ سے کتنی ہی اچھی ہوں حال کی ضروریات کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ غور و فکر ہی کے ذریعہ سے جو نیجات ہنوز اپنے مصرف سے محروم ہیں وہ سعادت کے سائل مراد تک پہنچ سکتے ہیں۔

حکمت و بصیرت اہل یونان، جن سے طرز عمل کی ماہیت و غایت کے پر اہل یونان کا متعلق سنجیدہ و تحقیقات کی ابتداء ہوتی ہے، اگر حکمت و بصیرت کو بہترین نیکی اور تمام نیکیوں کا سرچشمہ قرار دیکھے ان دونوں ادساف کی شناخت کرنی چاہیے تو یہ امر چنداں باعث تعجب نہیں۔ آجکل بیشک سفر آط کے ہمزبان ہو کے یہ کہنا کہ جبل ہی کا نام برائی ہے، انسان دانستہ نہیں بلکہ نادانی سے بری راہ اختیار کرتا ہے، بعید از عقل معلوم ہو گا لیکن اس کا سبب بڑی حد تک یہ ہے کہ اہم علم یا واقفیت کی مختلف اقسام میں جو امتیاز کرتے ہیں وہ نہ اہل یونان کے یہاں موجود تھا اور نہ انھیں اس کی ضرورت تھی، ہمارے پاس ایک بالواسطہ علم ہے جو ہمیں کتب و اخبارات وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے اس طرح کی واقفیت انٹیلیجنس کے بہترین دور میں بھی ناپید تھی ان کے نزدیک علم ایک حد تک شخصی چیز تھی۔ اس شے کے مثل تھی جسے ہم احساس و ایمان کہتے ہیں گویا یہ قلبی اور پختہ بنیاد اذعان تھا۔ جب ہم علم کا لفظ سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایسی چیزوں کے متعلق معلومات کا خیال آتا ہے

جو دوسروں نے دریافت کی ہیں۔ اس لئے علم کو باطنی ہم سے نسبت
 و در کا تعلق ہوتا ہے۔ گراہن یونان کے علم کی یہ راست نہ تھی۔ ان کے علم
 کا ان کی مشترک معاشرتی زندگی سے بالکل براہ راست تعلق تھا ان کی
 زبان میں علم، فن، فہرہ اور مہارت کے لئے جو الفاظ مستقل تھے وہ بمشکل
 ایک دوسرے سے الگ ہوتے تھے ان کے یہاں علم اپنے شہر، اس
 کی روایات، ادب، تاریخ رسوم وغیرہ سے واقفیت کا نام تھا،
 ان کی ہر بات کو عقلی ایک شہری ذہب سے مٹانے کے جذبہ کا، ان کے شہر کے حالات سے
 ان کی ریاضی کا ان کے فوجی و ملکی مشاغل سے۔ لیکن ہمارے پاس علم کی ایک
 ایسی بڑی مقدار موجود ہے جو بے تخصیص ہے، جس کو معاملات زندگی سے
 بعد ہے، اس لئے ہمارے یہاں علم کی مستند قسمیں ہیں مثلاً انٹرمیڈیٹ یا انجینئرنگ
 اور علمی یا اخلاقی۔ ہر کوئی کہتا ہے کہ اس لئے بعد از عقل معلوم ہوتا ہے
 کہ ہم علم کو مذکورہ بالا اقسام میں سے صرف ایک قسم کے لئے استعمال
 کرتے ہیں لیکن ضمیمہ و بصیرت کی بحث میں علم کے وہ معنی ہماری سمجھ میں
 آتے ہیں جو یونان میں لئے جاتے تھے چنانچہ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ضمیمہ
 کا عدم احساس حقیقی بات ہے اور اس کا احساس ناقص ہے تو یہ قول ہم پر
 بعد از عقل نہیں معلوم ہونا چاہیے

احساس ضمیر یونانی حکمت کو چیز کے جدید ضمیریت کے اختیار کرنے میں نفع بھی ہوا
 اور نقصان بھی۔ نقصان یہ ہوا کہ اخلاقی اور دوسری
 دیکھوں میں تفریق کی وجہ سے بصیرت و فکر کے خیال میں کسی قدر سختی پیدا
 ہو گئی۔ اچھوں اور برے میں دونوں میں عقل کا ایک ہی شعبہ ہوتا ہے یہی شعبہ
 ضمیمہ نتائج کا از خود ذریعہ حصول قرار دیا گیا۔ جدید ضمیریت میں ذہنی کمال
 سے کم اور خوبی کے قرار سے دلچسپی کا پہلو زیادہ ہے۔ لیکن یونانی حکمت
 حاصل شدہ بصیرت پر زور دینا چاہتی ہے یہ بصیرت ایک ایسی واقفیت
 ہے جو یاقوت ثبوت کو پہچان رہی ہے جس کی ضمانت کی جا چکی ہے جس میں تغیر
 کی گنجائش نہیں اس لئے جس ضمیریت اس ارادی رویہ پر توجہ کو مرکوز

رکھنا چاہتی ہے جس کو خوبی کے انکشاف سے دلچسپی ہوتی ہے یہ امر نیکی کی حیثیت سے حکمت کے مفہوم میں اصولی تئیر پر دلالت کرتا ہے۔ قدیم معنی کے لحاظ سے حکمت ایک ایسی شے ہے جو حاصل ہوتی ہے جو انسان کے قبضہ میں آتی ہے۔ جدید معنی کی رو سے اس کا تعلق قبضہ سے نہیں بلکہ سرگرم خواہش، کوشش اور نتیجے سے ہے۔ علم کا حصول فطری و ماغی قوی، باطنی و غریزہ فکر کے مواقع، اور ہر طرح کے بیرونی حالات کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ قبضہ کا تعلق طبقہ کے خیال سے ہے یہ جماعت کو دو طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک عوام دوسرا خواص۔ عوام کی رہنمائی چونکہ مذکورہ بالا مفروضہ کی بنا پر حاصل شدہ اخلاقی علم کے ذریعہ سے ہونا چاہئے اس واسطے ان کی کردار کی اس حکمت کے ذریعہ سے انضباط کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جو خواص کے قبضہ میں ہے لیکن جب اخلاقی کے نقطہ نظر سے اہم شے دریافت خیر کی خواہش و کوشش قرار پاتی ہے تو ماغی قوی اور علمیت کے اختلاف مراتب کے باوجود سب ایک سطح پر آجاتے ہیں۔ غرض نیکی کے بنیادی و اصولی پہلو کی حیثیت سے اخلاقی علم خیر کے ساتھ اس دلچسپی کی تکمیل کا نام ہے جو دریافت خیر کے لئے عملی کوشش کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ چونکہ علم کے لئے دو قسم کے موثر وں کی ضرورت ہوتی ہے ایک بلا واسطہ دوسرا بالواسطہ اس واسطے ضمیریت کے لئے تفکر اور حساسیت دونوں کی ضرورت ہوگی تو

(۱) اخلاقی اگر انسان اس قدر قیمت کی موجودگی سے براہ راست حساسیت واقف نہیں جو اس کے گرد و پیش کی اشیاء و اشخاص میں پائی جاتی ہیں اور جن کے دوام و حصول کی ضرورت ہے تو ایسا شخص سخت، سنگدل، وقسی القلب ہے۔ رنازک، کامیاب و ہی ضمیر ہے جو نیکی و بدی کی موجودگی سے فوراً متاثر ہوتا ہے۔ سقراط کا یہ قول تھا کہ بدی کی اصل جہالت ہے اس مقولہ کا آج کل کے زمانہ میں جو اگر ہو سکتا ہے تو یہ کہ اخلاقی بے تاثری و بے حس، اخلاقی امتیازات سے

بے اعتنائی ہی مرض سب سے زیادہ الملاج ہے۔ جسے اخلاق کا خیال ہے، جیسا کہ اس خیال کا طریقہ مذکور ہو، اس کے اندر ایک ایسا چشمہ موجود ہے جس کا جاری ہونا ممکن ہے لیکن جسے یروا ہی نہیں اسس کی اصلاح و ترقی کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے۔

(۲) تفکر

نیکی و بدی کے عناصر سے اس طرح کا فوری و غیر متکبرانہ تاثر اخلاقی حکمت کا سہارا تو ہو گا لیکن اس بہت کے پس ریشہ جو سیرت ہوگی اس میں تفکر و سنجیدگی ہونا چاہئے اسنا اہمیت اخلاقی حیثیت سے ذکی الحس ہو لیکن وہ سکون طبع اور جمعیت خاطر کے ساتھ غور و فکر سے ایک قلم دست بردار نہیں ہو سکتا۔ علیٰ ہذا اس کے وجدانی فیصلے بڑی حد تک سابق غور و فکر کے اندوختہ نتائج ہوتے ہیں ہر اداوی فعل ہمیدہ ہوتا ہے یعنی اس میں کسی غایت تک رسائی یا بعض نتائج کے حصول کا خیال شامل ہوتا ہے۔ اس طرح کی غایات اس لحاظ سے تو خیالی ہوتی ہیں کہ وہ حس کے بجائے خیال کے پیش نظر ہوتی ہیں۔ لیکن مخصوص غایات چونکہ محدود ہیں اس لئے ان پر خیالی بمعنی نصب العین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ غور و فکر کی عادت جب ترقی پا جاتی ہے تو فاعل کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کی مخصوص غایات کی قدر و قیمت محدود نہیں بلکہ اس کا دائرہ زیر غور معاملات سے بہت زیادہ وسیع ہے اور یہ وسعت اتنی ہے کہ بالفعل اس کا اندازہ یاقین نہیں کیج سکتی ممکن ہے کسی مہربانی کے سلوک سے صرف یہی ایک نتیجہ نہ نکلے کہ موجودہ تکلیف رفع ہو، بلکہ جس شخص کے ساتھ یہ ساڑک کیا گیا ہے اس کی پوری زندگی میں تکلیف پیدا ہو جائے یا خود فاعل کی دلچسپی و توجہ کا رخ اصولاً بدل جائے۔ ہر اخلاقی فعل کے نسبت زیادہ وسیع و دور دست فوائد ان فوائد کے ماوراء ہوتے ہیں جو دیدہ و دانستہ فاعل کے پیش نظر ہوتے ہیں، انسان کو ہمیشہ کسی نہ کسی متعین شے کو اپنا طمع نظر تو بنانا پڑتا ہے لیکن وہ جب آخری اور دور رس نتائج کے اس دائرہ اثر سے باخبر ہو جاتا ہے تو اس کے زیر غور فعل کے

مفہوم میں عمق و وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ افعال لبلاہر تو عارضی و اتفاقی ہوتے ہیں لیکن ان کی اہمیت دائمی اور دعوت پذیر ہوتی ہے۔ ہر فعل انجام پانے کے بعد خود تو رفت و گزشت ہو جاتا ہے مگر اسکی اہمیت اس اضافہ اہمیت کی شکل میں باقی رہتی ہے جو مزید نشو و نما کو حاصل ہوتا ہے، جس مفہوم کے لحاظ سے نصب العین کے خیال میں زندگی بسر کرنا مفید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کے عمیق تر معنی کے اعتراف کی حالت میں زندگی بسر کرتا رہے ہمارے نصب العین، ہمارے اوضاع قضیت درستیقت وہ مختلف طریقے ہیں جن کے ذریعہ سے ہم اپنے اعیان افعال کے دور رس اور دائم الوست فوائد کا نقشہ اپنی نظر کے سامنے کھینچتے ہیں خیر کے ہر حصول سے بجا افعال کے بے پایاں نفع کے احساس میں زندگی و عمق پیدا ہوتا ہے۔ جب ہمیں خیر کے حصول میں کامیابی ہوتی ہے تو اس سے زندگی کی ممکن الحصول بھلائیوں کے متعلق ہمارے احساس میں عمق پیدا ہوتا ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں نسبت زیادہ عمیق اور فہیدہ نظر پر اپنی زندگی بسر کرنا چاہئے نصب العین کوئی ایسی منزل مقصود نہیں جو دور دست اور ہمہ گیر ہو، وہ کوئی ایسی خیر اعلیٰ نہیں جس کے لحاظ سے بقیہ چیزیں محض ذریعہ حصول ہوں۔ وہ کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کا مقابلہ کسی واقعی صورت حال کی براہ راست مقامی اور محسوس کیفیت سے کجا بجا و ریوں واقعی صورت حال کو غیر اہم سمجھ کے ناقدی کی نظر سے دیکھا جائے اسکے برعکس نصب العین اس امر کے اذعان کا نام ہے کہ مخصوص صورت حال ایک آخری خیر پر مشتمل ہوتی ہے اس میں ایک ایسی اہمیت پائی جاتی ہے جو بیکتا اور بے پایاں ہوتی ہے ہر ایک صورت حال میں نشو و نما کے جو امکانات موجود ہوتے ہیں اگر ان کو سنجیدگی کے ساتھ تسلیم کرنے کے علاوہ کسی اور شے کو نصب العین قرار دیا گیا تو ہمیں اپنی کوشش کے ثمرہ میں اگر محض الفاظ نہیں تو خیالی باتیں ملیں گی اس کے ساتھ ہی ہماری قوت کا رخ اس صورت حال کی طرف سے پھر جائیگا جو توجہ اور محبت کے متم التفات کی حاجت مند اور اس کے خیر مقدم کے لئے آمادہ ہوتی ہے

تفکر اور ترقی

جو خواہستیں بلو یہ فاعل کے پیش نظر ہوتے ہیں یا مستعین
طور پر اسے حاصل ہوتے ہیں ان سے وسیع تر فوائد کا احسا

فاعل کو برابر اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ اسے اپنی کامیابی پر قانع نہ ہونا
چاہیے۔ احساس ضمیر یو مافیو ماس کہیں کی صورت اختیار کرنا جاتا ہے جو انسان
کو ترقی، تقدم، اور پیش رفت سے ہوتی ہے۔ حساسیت کی حیثیت سے
ضمیریت اپنا دار مدار حاصل شدہ نشئی یا اس تشفی کے درجہ اور کیفیت کے
صحیح امتیاز پر رکھ سکتی ہے، لیکن تفکر کی حیثیت سے ضمیریت کو ہمیشہ بہتر
کی تلاش میں رہنا پڑیگا جو شخص ایسا ہوتا ہے وہ اپنے افعال کو پیش نظر معیار
سے جانچنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ خود اس معیار پر نظر ثانی کی فکر میں رہتا
ہے، نصب العین چونکہ خاص افعال کی روز افزوں قدر و قیمت کا نام ہے
اس لئے وہ ناقابل تحدید ہے۔ اس احساس کی بدولت انسان کو اس معیار
سے تشفی نہیں ہونے پاتی جو ایک مقررہ دستور العمل کی صورت اختیار
کر لیتا ہے، کیونکہ اس کے مقررہ دستور العمل بنجانے سے اس میں اصطلاحی
حیثیت پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ خیر کا بقا صرف ایسی تفصیلت کے ذریعہ سے
ہو سکتا ہے جو وسعت پذیر ہوتی ہے۔

تفکر کیلئے شجاعت اس باب کے آخر میں ہم اس امر کو ایک دفعہ بھر بیان
و محبت کی ضرورت کر سکتے ہیں، جس کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں یعنی حقیقی اخلاقی
علم کے لئے محبت، پختہ ارادہ اور ہم کی ضرورت ہوتی

ہے۔ ہم خود اپنے امکانات اور دوسروں کی زندگی کے گونا گوں فوائد کا
اگر اندازہ کر سکتے ہیں تو ایسے ہی محبت آمیز جذبات کی مدد سے حوقل ہوتے
ہیں۔ جس قدر محبت کا دائرہ تنگ ہو گا، جس قدر انا نیت دست اندازی
کریگی اسی قدر خیر کے دیکھنے سے نظر محروم رہیگی۔ جو شخص اپنے ان افعال
کی تائید میں دینک نیقی، کا عذر پیش کرتا ہے جن سے دوسروں کو نقصان
پہنچتا ہے، وہ عموماً ایسا شخص ہوتا ہے جس کی قوت ادراک کو فکر ذات
میں انہماک سے نقصان پہنچ چکا ہے۔ جس قدر لوگوں کے ساتھ میل جول

میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اور دوسروں کے ساتھ ہمدردانہ شناسائی
 میں عمیق پیاپونما ہے اسی قدر اس بصیرت میں ترقی ہوتی ہے جس کی بدولت
 انسان خیر کو دیکھتا ہے۔ ہمارے طرز سے سے جو نقصانات دوسروں کو پہنچتے
 ہیں ان کے تصور سے جب تک ہم اس لئے گریز کرتے رہیں گے کہ اس کے
 باعث ہمیں اپنے عادات اور اپنی روش میں تغیر کی تکلیف وہ کوشش
 کرنا پڑے گی اس وقت تک وہ تنگدلی، وہ اختلاؤں بصیرت کا نقص بدستور باقی
 رہے گا جو معمولاً ہم میں پایا جاتا ہے۔



حصہ سوم

باب (۲۰)

اجتماعی تنظیم اور افراد

اس حصہ اور باب تاریخ اخلاق کے پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی دنیا میں ایک ایسی تحریک جاری ہے جسکے دو پہلو ہیں ایک کامقصد

اس فہم و جذبہ پر روز افزوں زور دیتا ہے جس کا افراد سے تعلق ہے جیسا اخلاق میں پابندی رسم کے بجائے غور و فکر سے کام لیا جاتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ افراد کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ ”تم دہی کرو جو تمھارے اعزہ، تمھارا طبقہ، یا تمھارا شہر کرتا ہے“ بلکہ ان سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ تم اپنے اندر فکر و خواہش کے سلسلہ میں بعض خاص عادات پیدا کرو۔ دوسرا پہلو ان مقاصد و غایات کی اجتماعی حیثیت پر روز افزوں زور دیتا ہے، جن کو ترجیح دینا افراد کے لئے اخلاقی نقطہ نظر سے ضروری ہے۔ فاعل کو یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا ذاتی رویہ میرے افعال کے حسن و قبح کیلئے اہم ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی رویہ یکسر شخصی نہیں، کوئی ایسا رویہ نہیں جسے اجتماعی فوائد کے معیار سے جانچنے کی ضرورت نہ ہو۔ اخلاق کی تاریخ اسے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہی ان کی نظری تحلیل سے

حاصل ہوتا ہے، چنانچہ ہمیں تحلیل کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانی حیثیت کا مستقر فاعل کے وہ رجحانات ہیں جن کا وہ خود کو جو چکا ہے۔ علامہ اس اخلاقی حیثیت کا مایہ خیر مذکورہ بالا معتاد رجحانات کا وہ میلان ہے جس کا اجتماعی نقطہ نظر سے مشترک یا قابل اشتراک قیمتوں کے حصول (یا عدم حصول) پر اثر پڑتا ہے۔ اس نشوونما کی تاریخ مختصراً ہم نے حصہ اول میں بیان کی تھی اور نظری تحلیل اجمالاً حصہ دوم میں کی تھی اب اس آخری حصہ میں ہم اخلاق کے ان پہلوؤں پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں جو نمایاں طور پر اجتماعی ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم اس امر پر غور کریں گے کہ اجتماعی نظامات و میلانات سے افراد کے افعال میں قدر و قیمت کیسے پیدا ہوتی ہے خواہشا و اغراض کی تشکیل و استعمال کے شرائط کیونکر عائد ہوتے ہیں، وہ مسائل کس طرح پیدا ہوتے ہیں جن کا حل فی زمانہ اخلاقی زندگی کے لئے از بس ضروری ہے، لیکن سب سے پہلے ہم ایک عام سوال یعنی اجتماعی نظام اور انفرادی زندگی کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہیں۔

ف اجتماعی نظامات کے واسطہ سے فردیت کا نشوونما

اگر ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اخلاق کے تاریخی نشوونما سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد کے قومی اجتماعی ضبط کے سخت گیر پنجہ سے برابر آزاد ہوتے رہتے ہیں سر جان لیو یک کا قول ہے کہ ”کوئی وحشی آزاد نہیں۔ دینا بھر میں اس کی روزانہ زندگی کا انضباط (قوانین کی طرح واجب العمل) رسوم، نرالے نواہی اور انوکھے حقوق کے ایک ایسے مجموعہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو چھپیدہ اور بظاہر بہت ہی تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے نقطہ نظر سے ایک قسم کے اجتماعی نظام سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان دوسرے قسم کے اجتماعی نظام میں داخل ہوتا ہے۔ وہ ایک مختصر سے متعین اجتماعی گروہ سے الگ تو ہوتا ہے لیکن اس لئے کہ ایک وسیع تر

اور ترقی کن جماعت کا رکن بن سکے۔ خیال، خواہش اور ابتداء کرنے کے لحاظ سے انفرادی قوت کی آزادی کی تاریخ ہمیشہ مجموعی نسبتاً وسیع و پیمیدہ اجتماعی تنظیمات کی تشکیل کی تاریخ ہے۔ جو تحریکیں شیرازہ جماعت کی برہمی کا ذریعہ معلوم ہوتی ہیں انہی پر جب سابق تجربات کی روشنی میں غور کیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ ان کا شمار ایک ایسے جدید اجتماعی نظم کے اسباب میں ہے جس سے گواہان کو نسبتاً زیادہ آزادی عمل حاصل ہوتی ہے لیکن باہم اس سے اجتماعی زمرہ بندیوں کی تعداد میں اضافہ اور اجتماعی شیرازہ بندیوں کے عمق میں ترقی ہوتی ہے۔

تاریخی نشوونما کے اس پہلو کو باب ہاؤس نے مندرجہ ذیل الفاظ میں اجمالاً خوب بیان کیا ہے۔ یہ الفاظ اس بالا سٹیغاب بحث کا خلاصہ جس میں باب ہاؤس نے قانون، انصاف، خاندان، خاندان میں عورتوں اور بچوں کی حیثیت، مختلف جماعتوں اور طبقوں کے باہمی تعلقات، کے تاریخی نشوونما پر ایک عام نظر ڈالی ہے۔

”اجتماعی نظامات کے تنوع اور تاریخی تغیر کے مدد جز کے اندر بالآخر ایک ایسی دوگانہ تحریک کا سراغ لگانا ممکن ہے جو متحدان قانون و رواج کی ادنیٰ سطح سے اعلیٰ سطح کی طرف ترقی کا پتہ دیتی ہے۔ ایک طرف تو اجتماعی نظم کی توسیع و تقویت ہوتی ہے۔۔۔۔۔ جس سے افراد انسانی پر اجتماعی بندش کی گرفت اور بھی بڑھ جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بار بار دیکھا ہے، جن تغیرات سے اجتماعی عمارت کا استحکام ہوتا ہے ان سے ایسے حقوق میں کمی آسکتی ہے جو افراد یا افراد کے بڑے طبقات کو حاصل ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے آزادی اور نظم میں تقابل ہوتا ہے، لیکن یہ تقابل اصلی نہیں۔ افراد کو شروع سے اپنے حقوق کے برقرار رکھنے میں اجتماعی طاقتوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے اور اجتماعی تنظیم کی اعلیٰ شکلوں میں تو ہم دیکھ رہے ہیں کہ آزادی اور نظم دونوں پھر آ کے یکجا ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ بہترین منظم جماعت وہ ہے جو اپنے ارکان کو اپنے قویٰ کے بہتر میں استعمال

اگر اجتماعی زندگی محدود و ناقص ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ان سرگرمیوں کا دائرہ تنگ ہے جن میں انسان مشغول ہو سکتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے غور و خوض اور انتخاب سے کام لینے کا موقع نہ ملے گا اور یہی وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر انسان کی سیرت پختل اور نشو و نما سے محروم رہتی ہے۔ مختصراً اس کے یہ معنی ہیں کہ انسان کی شخصیت محدود رہیگی۔ لیکن اس کے برعکس اگر جماعت میں تنوع اور وسعت پائی جاتی ہے تو اس کی بدولت ان قومی کو آزادی حاصل ہو جاتی ہے جو اس طرح کی جماعت کے بغیر خوابیدہ اور مستور رہتی ہیں مگر اس کے ساتھ ہی اس جماعت کا یہ مطالبہ بھی ہوتا ہے کہ ان قومی کا اس طرح استعمال کیا جائے جس سے اس کے مفاد کو نقصان نہ پہنچے جس جماعت کا دائرہ وسیع اور نظام پیچیدہ ہو گا اگر اس کے ارکان کی سرگرمیوں میں بحیثیت مجموعی باہم توافق نہ ہو تو اس کا انجام بد نظمی و برہمی ہو گا عمل کی دنیا ایک ایسی دنیا ہے جس کا ایک سر افراد اور دوسرا انسانیت ہے انہی دونوں سروں کے بیچ میں وہ تمام مشترک انتظامات پائے جاتے ہیں جن کا دائرہ عمل بلحاظ وسعت مختلف ہوتا ہے جیسے خاندان، مدرسہ، تفریح خانے، احباب کے حلقے، چیزوں کے بنانے اور مختلف مقامات پر روانہ کرنے، ان کے جمع کرنے اور لوگوں کے پاس بھیجنے کیلئے تنظیمیں، سیاسی سرگرمیاں جن کا انتظام، حلقہ، گاؤں، قصبہ، شہر، ملک، سلطنت یا قوم کے ہاتھ میں ہوتا ہے اب اگر ان انتظامات اور مشترک سرگرمیوں کے باہمی تعلقات میں تطابق نہ ہو تو اس کے یہ معنی ہیں کہ افراد کے باہمی تعلقات میں تضادم اور نقصان واقع ہو گا اور یوں جن قومی سے افراد مرکب ہوتے ہیں ان میں نقص، تقسیم اور کمی پیدا ہوگی، لیکن اگر جماعت کے افراد نے توافق آمیز تعامل سے کام لیا تو اس سے ہر فرد کو مکمل تر زندگی اور خیال و عمل کی بیشتر آزادی حاصل ہوگی۔

نظم اور قانون عمل کی دنیا کو جب اس حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ اس میں منظم سرگرمیاں باضابطہ جاری رہتی ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ

کہ اس کے اندر ایک جمہوری یا عام نظم و انتظام موجود ہے، اس کے طرق عمل متعین ہیں، یہ مقررہ قوانین کی پابندی ہے۔ تنظیم یافتہ نظامات خواہ نسبتاً دائمی ہوں یا نسبتاً عارضی اور ان نظامات کے با اصول قواعد، یہ چیزیں واقعی انفرادی سرگرمی سے مقدم نہیں کیونکہ انفرادی سرگرمی ان کا جز ہے لیکن اگر ہر فرد کی جداگانہ اور انفرادی حیثیت کو پیش نظر رکھا جائے تو ابکس ایسا حقیقی اور اہم مفہوم موجود ہوتا ہے جس کے لحاظ سے نظامات کو انفرادی سرگرمی پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس دنیا میں قدم رکھتا ہے تو وہ ایک ایسے گہرائی میں آتا ہے جو پہلے سے موجود ہوتا ہے، جس کے عقائد و عادات کی تشکیل ہو چکی ہے اور گویہ عادات و عقائد اتنے سخت نہیں ہوتے کہ ان کی از سر نو توفیق ناممکن ہوتا ہے ان میں ایک نظم موجود ہوتا ہے۔ وہ بڑا ہوتا ہے تو درستہ جاتا ہے لیکن درجہ کے اس طریق عمل اور اعتراض متعین ہو نہیں رہتا وہ تجارتی، شہری یا سیاسی تنظیمات سے کارکن بنتا ہے مگر یہاں بھی اسے مقررہ اصول کار اور مقررہ مقاصد سے سابقہ پڑتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ اس سے پہلے پرداز کردار جو قائم ہو چکے ہیں انہی میں نہایت سے وہ اپنے قوی کا ادراک، ان کی قدر و قیمت کا اندازہ اور ان کے امکانات کا احساس کرتا ہے اور اپنے اندر ایسی جسمانی و دماغی عادتیں پیدا کرتا ہے جو منظم اور منضبط ہوتی ہیں۔ اسے اپنی زندگی کا مفاد اور اس کے اصول، اپنے قلب کی تشفی، اپنے استاد کے معیار یہی چیزیں حاصل ہوتی ہیں مگر اس طرح کہ وہ اشخاص کے ایک اجتماعی زمرہ کا رکن بن جاتا ہے اور اس زمرہ کے بقا و توسیع میں اپنے حسب حیثیت حصہ لیتا ہے اور اجتماعی اور رسوم کی پابند جماعت میں کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ اخلاقی یعنی جو انسان کو کرتا چاہئے اور اجتماعی یعنی جو لوگ کرتے ہیں ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ جو اصول اجتماعی حیثیت سے قائم ہو جاتا ہے، وہی اخلاقی حیثیت سے صحیح سمجھا جاتا ہے، لیکن جب اخلاق میں غور و فکر سے کام لیا جاتا ہے تو جیسا کہ پہلے معلوم

ہو چکا ہے اس امتیاز کی ابتداء ہوتی ہے جس شخص میں غور و فکر کا مادہ ہوتا ہے اسے بعض ایسے نظامات و عادات سے اختلاف پیدا ہوتا ہے جو اس کے اجتماعی ماحول میں موجود ہوتے ہیں۔ اس کے دل میں بعض ایسے خیالات آتے ہیں جو اجتماعی عادات کے قالب میں موجود نہیں ہوتے بلکہ خود اس کے طبع زاد ہوتے ہیں۔ لیکن وہ یہ سمجھتا ہے کہ میرے ان خیالات میں گرد و پیش کے خیالات کی نسبت اخلاق کا پہلو زیادہ ہے۔ رسم سے اس طرح کا اختلاف نئے خیالات کا اس طرح قائم ہونا جماعت کی ترقی کے لئے ضروری ہے مگر قسطنطنیہ سے یہ امر اکثر نظر انداز ہو جاتا ہے کہ اس طرح کا اخلاق بنانا یا نہ طور پر شخصی ہوتا ہے، جو مقررہ رواج کی مخالفت کرتا ہے اور جو اس بناء پر سر دست الٹا آدمی کو کشش و ابتداء کا مرکز بن جاتا ہے جماعت کی سرسبز ترقی کا محض وسیلہ ہوتا ہے۔ اس طرح کے اخلاق کو جس نظر سے دیکھا جاتا ہے اس سے بہتر شرح ہوتا ہے کہ یہ کوئی مفقود بالذات ہے، یہ کوئی ایسی چیز ہے جو اس اخلاق سے برتر ہے جو اجتماعی قالب میں نظر آتا ہے یا نظیر آسکتا ہے۔ اس خیال کا ایک زمانہ میں یہ نتیجہ نکلا کہ لوگوں کے اجتماعی حاطات سے دست کشی کے ذاتی خیال کے حصول کے لئے گوشہ نشینی اختیار کرنی۔ دوسرے زمانہ میں یہ مقررہ ہوا کہ رویہ اور کلیہ نے سیاسی امور سے بے اعتنائی شروع کر دی (یوں۔ م۔) قروں تک اس اخلاق کا دور دورہ رہا جس کا تعلق آخرت سے تھا۔ اس اُردی امتیاز کی رو سے حقیقی خیر اگر حاصل ہو سکتی تھی تو یک دوسرے قسم کی زندگی اور ایک دوسرے قسم کی رہا ہیں۔ چونکہ لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ حقیقی خیر کا حصول صرف اخلاقی زندگی میں ہو سکتا ہے اس لئے وہ دنیاوی زندگی کے اجتماعی ماحول سے ایک حد تک غافل رہے اور انھیں نظر حقارت سے دیکھتے تھے ان کے نزدیک جماعتی مخالفت زیادہ سے زیادہ دنیاوی تھی لیکن اس جہت سے بھی وہ انسان کی خود اپنی روحانی و باہمی مخالفت کے مقابل میں بھی تھے۔ اساقہ ثانیہ اور پروٹسٹنٹ فرقہ کے ظہور کے بعد بھی یہ خیال

مختلف شکلوں میں نمودار ہوتا رہا۔ لذتہ اجتماعی انتظامات کی عظیم الشان اہمیت کا اعتراف تو کرتے تھے لیکن ان کے نزدیک اس اہمیت کا راز اس واقعہ میں مضمر تھا کہ اجتماعی انتظامات کا افراد کی ذاتی لذت کے حصول یا عدم حصول پر اثر پڑتا ہے مابورائیہ (مثلاً کانٹ) کا یہ دعویٰ تھا کہ اخلاق کا تعلق چونکہ داخلی محرک سے یا بالفاظ دیگر اخلاقی قانون کے متعلق شخصی رویہ سے ہوتا ہے اس لئے اجتماعی حالات کی نوعیت یکسر خارج ہوگی۔ نیکی و بدی کا وجود تمام تر خود انسان کے ارادہ کے اندر ہوتا ہے۔ اجتماعی نظامات اخلاقی مقاصد کے اجرا میں مسہین یا اس سے مانع ہو سکتے ہیں، لیکن انہیں اخلاقی مقصد یا نیک ارادہ کے آغاز اور نشوونما سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے خود وہ اخلاقی اہمیت سے معرا ہوتے ہیں۔ یون کانٹ نے ایک واضح اور متعین حد فاصل اخلاقیات اور قانونیت میں قائم کی تھی جن میں سے اول الذکر کا تعلق صرف انسان کے باطنی شعور سے تھا اور آخر الذکر کا تعلق ظاہری طرز عمل کے اجتماعی و سیاسی حالات سے۔ اس بناء پر گوا اجتماعی نظامات و قوانین کے انسان کے ظاہری افعال کا انضباط ممکن ہے لیکن جہاں تک خارجہ پابندی کا تعلق ہے اس کے کردار کی حیثیت قانونی ہوگی۔ محرکات ہی سے طرز عمل کی اخلاقی حیثیت کی تعیین ہوتی ہے مگر ان محرکات کا انضباط بلکہ انہیں ہاتھ بھی لگانا قانون کے دست رس سے باہر ہے۔

یہی وہ اخلاقی نفل کی دو باہم غیر متعلق یعنی باطنی (یا شخصی) اور ظاہری (یا اجتماعی) موثرات میں تقسیم ہے جس کی غلطی کو واضح کرنے کے لئے ہم نے نیت اور اقدایت پر تنقید کر چکے ہیں لیکن یہاں ہم اس تنقید کا اعادہ یہ کرینگے البتہ ہم اس قدر یاد دلا سکتے ہیں کہ جب کانٹ ایک ایسے عالم غایب کی ترقی پر اصرار کرتا ہے جس میں ہر شخص کو مقصود بالذات سمجھنا چاہئے تو وہ اخلاقی انفرادیت کے متعلق اپنے قائم کردہ نظریہ کی حدود سے تجاوز ہو جاتا ہے علیہذا ہم یہ بھی یاد دلا سکتے ہیں کہ مابعد کے اقدائین (مثلاً)

پسلی اسٹیشن، بین، اسپتھر، اس امر پر مصر میں کہ اجتماعی نظامات سے اخلاق کی تعلیم حاصل ہوتی ہے اور افراد میں بعض دیکھیوں اور عادات کی تشکیل کے نقطہ نظر سے یہ نظامات اہم ہوتے ہیں۔ یوں اجتماعی نظامات کی حیثیت صرف ایسے ذرائع کی نہیں رہتی جن کی بدولت شخصی فرائض حاصل ہوتی ہے بلکہ وہ ایک ایسی فردیت کے نشوونما کے ضروری شرائط و اسباب بناتے ہیں جنہیں نوعیت اور اپنی خیر کا معقول و صحیح تصور کرنا چاہئے۔ اس سلسلہ میں ہم بعض ایسی بنیادی صورتوں کو بیان بھی کر سکتے ہیں جن میں اجتماعی نظامات سے انفرادی اخلاق کی تعیین ہوتی ہے:

(۱) اجتماعی واسطہ کے بغیر انسان خود شناسی، کامرہ حاصل نہیں کر سکتا وہ اپنی ضروریات و استعدادات سے کبھی واقف نہیں ہو سکتا۔ اسے حیوان لا عقل کی سی زندگی بسر کرنا پڑے گی۔ زائد سے نائد وہ بھوک، پیاس اور صنفی تعلقات کے متعلق اپنی اس قدر ضروری خواہشوں کو حتی الامکان اچھی طرح پورا کر لے گا۔ لیکن اس بارہ میں بھی وہ اور جانوروں کی بہ نسبت مشکلات سے دوچار رہے گا۔ لیکن اگر اجتماعی تعلقات ہوں گے تو ان تعلقات کا دائرہ جس قدر زیادہ وسیع ہو گا اسی قدر زیادہ اس کے قوتی ظاہر ہوں گے۔ اور اسی قدر زیادہ اسے اپنے مخفی امکانات کا علم ہو گا۔ اعلیٰ درجہ کی عمارت کو دیکھ کے یا خوش آہنگ نغموں کو سنے انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وہ میلانات کیا کچھ ہو سکتے ہیں جن کا تعلق فن تعمیر یا فن موسیقی سے ہے اور جو ان فنون کے بغیر حسن تمیز اور نشوونما سے محروم رہے گی۔ صنعتی، قومی یا خانگی زندگی کی کامیابیوں کو دیکھ کے انسان کو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قدرت نے اس میں کس قدر طاقت، وفاداری اور محبت و دیوت کی ہے:

(۲) اجتماعی حالات سے صرف یہی نہیں ہوتا کہ مخفی قوتیں میں ظہور یا بے خبر قوتیں میں شعوری اعتراف پیدا ہوتا ہو بلکہ ان کی بدولت بعض میلانات کا دوسرے میلانات کے مقابلہ میں انتخاب، حوصلہ افزائی اور مستقل تقرر

ہوتا ہے۔ انہی کی بدولت انسان کو اپنے میدان است اور اپنی کامیابیوں میں بہتر و بدتر کی تیز کا موقع ملتا ہے۔ یوں جماعت اپنے افراد کے اندر نیک و بد کی تیز اور چند چیزوں کے مقابلہ کے بعد بعض کے انتخاب کی عادت پیدا کرتی اور اس عادت کو تقویت دیتی ہے۔ یہی جماعت کی اس قوت کی کوئی حد و انتہا نہیں اگر اجتماعی ذمہ مختصر اور اس کے عادات معین ہیں مثلاً وہ ایک چھوٹا سا جگہ، محمد و فرقد و راسی ٹوٹی یا تنگناہ جماعت ہے تو بیشک اس میں تنقید یعنی پابندی ضمیمہ اور اخلاقی فکر کے قوی کا زیادہ نشو و نما ہو سکیگا۔ لیکن یہ جماعت کی یہ حالت نہیں اس کے مشاغل گونا گوں، استیں ریل و جول آسان، اس میں تقید و حرکیت کی آزادی، اور علم و فن کی کثرت ہے۔ اس جماعت کا جو شخص واقعی رکن بن جائے اسے غور و فکر کے بعد فیصلہ، بطور خود قدر و قیمت کے اندازہ اور ذاتی رائے سے کام لے کے ترجیح دینے سے موافق بار ہا ملے۔

اخلاقی امور میں انفرادی پستی، موجودہ نظم کی خفیہ تنقید، کسی بہتر نظم کی ذاتی تجویز ان امور کی عادت کہ انفرادیت کے ماننے والے اخلاق کی خالص و اصل نوعیت کے ثبوت میں پیش کر رہے ہیں عادات بذات خود جماعت کے ایک پسند و اور تغیر یہ یہ نظم کے نتائج ہیں۔

سلطنت کی اصلاحی حیثیت | اب اگر ہم جدید اجتماعی زندگی کے وسیع ترین حصہ کو اخلاقی حیثیت میں غور کریں یہی اس میں صرف انہی امور کو شامل نہ سمجھیں جنہوں نے مستقل نظامات کی شکل اختیار کر لی ہے اور یوں کم پیش ان کا نشو و نما ختم ہو چکا ہے بلکہ اس میں ان چیزوں کو بھی شامل قرار دیں جن میں اس وقت بھی نشو و نما دینی تشکیل و باز تشکیل کا عمل جاری ہے تو اس صورت میں سائنس جماعت کی طرح ترقی کی جماعت کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس شے پر اجتماعی کا اخلاقی ہو گا وہی اخلاقی کا بھی مصداق ہوگی۔ صحیح ہے کہ پابند رسوم جماعت کی بہ نسبت ترقی کن جماعت میں فکر تنقید سوار اور انتخاب کا پہلو افراد کی نیکیوں میں غالب ہو گا۔

آغاز اور ان کے مظاہرہ کی رہنمائی کا سرچشمہ اجتماعی حالات ہونگے جماعت
جب تک بالکل ابتدائی حالت میں رہتی ہے رسم کی پابندی ہی منتہائے
کمال سمجھی جاتی ہے۔ یہی اجتماعی تنظیم اور اجتماعی ترکیب کے اصول کا کام
دیتی ہے۔ یہی وہ واجب العمل قانون ہوتی ہے جس کی خلاف ورزی قابل
سزا ہوتی ہے۔ اس منزل میں اخلاقی، سیاسی اور قانونی کی تفریق نہیں
ہوتی۔ لیکن شاہی، شہنشاہی، اور جدید قومی سلطنت تو ایک طرف
دیہاتی جماعت اور شہری سلطنت میں بھی جمہوری نظم اور اجتماعی اتحاد
کے بقاء کے لئے خاص وسائل اور خاص ضوابط پیدا ہو جاتے ہیں کسی
مختصر سے اجتماعی زمرہ میں گوا افراد باہم شیر و شکر ہوتے ہیں لیکن وہ زمرہ
اعیار کے مقابلہ میں اخراج پسند ہوتا ہے اس کا اجتماعی ضوابط نامہ محدود
اور سخت ہوتا ہے۔ اس میں بھی پدری خاندان، معاشرتی حلقہ یا بد معاشر
کے گڈ کی طرح باہم وہ ارتباط اور دوسروں سے مفارقت پائی جاتی
ہے جو قہا کی زندگی کی خصوصیت ہے اس طرح کے زمروں کی جب
ایک بڑی تعداد نسبتہ شرکت پسند اجتماعی اتحاد کے دائرہ میں جمع ہو جاتی
ہے تو بعض ایسے نظام پیدا ہوتے ہیں جو اجزاء، مجموعہ کے محدود مرکز گزینہ
میلانات کے بجائے اس پورے مجموعہ کے افعال و فوائد کے قائم مقام
ہوتے ہیں اب کہیں جا کے جماعت کی سیاسی طریق پر تنظیم ہوتی ہے اور
ایک جمہوری نظم مع اپنے جامع قوانین کے عالم وجود میں آتا ہے۔ اس
جمہوری نقطہ نظر کی اس نقطہ نظر کے وسیع و مشترک مقاصد کی اور ان مقاصد
کے بقاء کے لئے عام ارادہ کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ اس میں شاید ہی مبالغہ
کی گنجائش ہو۔ اس طرح کی تنظیم کے بغیر جماعت اور جماعت کی وجہ سے
اخلاق کی نوعیت فریقانہ، حاسدانہ، شک آفریں اور غیر برادر نہ رہ سکی۔
شدید داخلی التصادق کے احساسات تو ہونگے لیکن ان کے دوش بدوش
دوسروں کی طرف سے بے اعتنائی، ان کے ساتھ ناروا داری ان
سے دشمنی کے بھی ایسے احساسات موجود ہونگے جو قوت و شدت میں مذکورہ بالا

اساسات کے ہم آہنگ ہونگے۔ جب سلطنت کا قیام ہوتا ہے تو اس کے جلو میں نسبتاً وسیع تر متاعل سرگرمیاں اور ان کے علاوہ فیصلہ و نقطہ نظر کے وہ اصول بھی آتے ہیں جو نسبتاً زیادہ جامع اور اس لئے نسبتاً زیادہ معقول ہوتے ہیں۔ اب افراد کسی مقامی اور غیر متغیر ذمہ میں نسبتاً فضا نہیں ہو جاتے بلکہ خود اپنی قوت بازو پر اعتبار کرتے ہیں۔ ان کے سامنے عمل کے گوناگوں میدان ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی قوت آزمائی کرتے ہیں۔ ان کے پاس فیصلہ کردار اور تجویز نصب العین کے ایسے اصول ہوتے ہیں جو کم از کم نظری حیثیت سے خود انسانیت کے امکانات کے برابر وسیع ہوتے ہیں۔

ف ذمہ داری اور آزادی

اجتماعی نظم جس قدر زیادہ پو قلمون اور پیچیدہ ہوگا، اسی قدر افراد کی آزادی اور ذمہ داری زیادہ ہوگی۔ ان کی آزادی تو اس لئے زیادہ ہوگی افعال کے محرکات کی تعداد میں کثرت اور قوتی کے طرق تکمیل میں پو قلمونی ہوگی۔ ان کی ذمہ داری اس لئے زیادہ ہوگی کہ ان مطالبات کی کثرت ہوگی جن کا نتائج افعال پر غور و خوض سے تعلق ہوگا۔ ایسے اسباب کی کثرت ہوگی جن کی بدولت ان نتائج افعال کو تسلیم کرنا پڑیگا، جن کا صرف افراد کی تعداد کثیر پر نہیں بلکہ محضی اور دودست اجتماعی روابط پر بھی اثر پڑتا ہوگا۔

استیجاب آزادی و ذمہ داری کے ایک معنی تو نسبتاً سطحی اور سبلی ہیں دوسرے معنی نسبتاً ایجابی و مرکزی ہیں۔ خارجی حیثیت سے ذمہ داری ہی کا نام استیجاب یا سزا داری ہے قاعل اپنے فعل کا مختار ہے بے شک ہے مگر اسے اپنے افعال کے نتائج برداشت کرنا ہونگے خواہ یہ نتائج خوشگوار ہوں یا ناگوار اجتماعی ہوں یا جسمانی۔ وہ فلاں کام

کر سکتا ہے مگر اسے ذرا دیکھ بجال لینا چاہئے۔ وہ جو کام کر چکا اس سے دوسروں کو بھی سرکار ہو گا اور اپنے اس سرکار کا ثبوت دوسرے یوں دینگے کہ اس سے جواب طلب کرینگے اب اگر وہ اپنی نیت کے متعلق اطمینان بخش اور نا اطمینان نہیں جواب نہ دے گا تو یہ لوگ اس کی اصلاح پر آمادہ ہونگے۔ ہر جماعت ہر تنظیم اپنے ارکان کو ان امور سے آگاہ کر دیتی ہے جنہیں وہ ناپسند کرتی ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اگر انہوں نے اس جماعت یا تنظیم کے ناگوار خاطر کوئی بات کی تو وہ جواب دہ ہونگے اس لئے ہر فرد اس امر کا مستوجب ہو گا کہ (۱) اس سے خود اس کے طرز عمل کی تصویب و توجیہ کا مطالبہ کیا جائے (۲) اور اگر اس کی توجیہ قبول کرنے کے لائق نہ ہو تو اسے سزا دی جائے۔

ایجابی ذمہ داری یوں انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے طرز عمل سے جماعت کو کیا دلچسپی ہے اور اپنی خواہشات کی رہنمائی، اپنی روش عمل کی تعیین کرنے وقت جماعت کی اس دلچسپی کو پیش نظر رکھنے کا موقع ملتا ہے، اب اگر اس نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا تو وہ اپنی جماعت کا ذمہ دار رکھتا ہے۔ لیکن جماعت کی یہ منفعت جس شخص کے دلچسپی نہ ہوگی وہ اسے ایک مصیبت سمجھے گا اور اس سے بچنے کی کوشش کریگا اس کے برعکس جس شخص کے نقطہ نظر میں ہمدردی اور اور معقولیت ہوگی وہ جماعت کی مذکورہ بالا منفعت کو حق بجانب سمجھتا ہے اور اس نفع کو تسلیم کریگا جو خود اسے جماعت کے اظہار دلچسپی سے حاصل ہوگا۔ اسی مزاج کا آدمی اجتماعی مطالبات پر لبیک کہتا ہے مگر وہ محض جواب دہ نہیں ہوتا وہ جواب کے طلب ہونے کا انتظار نہیں کرتا بلکہ نتائج افعال کے متعلق اپنی ذمہ داری کو خود محسوس کرتا ہے جب کسی جماعت کو ذمہ دار مزدور، معلم یا طبیب کی تلاش ہوتی ہے تو اس جستجو کا مقصد ایسے اشخاص کی تلاش نہیں ہوتی جن سے جواب طلب کیا جاسکتا ہو، یہ تو ہر صورت ممکن ہے بلکہ جماعت ایسے آدمی چاہتی ہے جو اپنے افعال

کے اجتماعی نتائج پر غور کرنے کے بعد اپنے مقاصد کی تعین کے عادی ہوں
نا پسندیدگی سے نفرت یا سزا کے خوف سے مذکورہ بالا عادت کے قیام
میں بڑی مدد ملتی ہے مگر جب خوف براہ راست کام کرتا ہے تو اس سے
عیاری اور غلامانہ اطاعت پیدا ہوتی ہے البتہ جب غور و فکر کی وساطت
سے خوف کے ساتھ وہ محرمات بھی شریک ہو جاتے ہیں جو انسان کو عمل
پر آمادہ کرتے ہیں تو اس صورت میں دوسروں کے حقوق کے خیال
سے وہ سرعت تاثر پیدا ہوتی ہے جو سرداری کی جان اور اجتماعی کی آخری
ضمانت ہے پھر

آزادی کے دو خارجی حیثیت سے آزادی ایک سببی اور ضروری شے ہے
اس سے دوسروں کے قبضہ دارانہ کے ماتحت نہ
ہونا، پابندی سے مستثنیٰ ہونا، بندگی سے آزاد ہونا،

دوسروں کی مداخلت یا رخنہ اندازی کے بغیر کام کر سکتا مراد ہوتا ہے
اس کے معنی ہیں کہ عمل کا راستہ صاف ہے اس میں کوئی ایسی شے
نہیں جو سنگ راہ بن سکے اس کا مقابل وہ پابندی ہے جو قیدی، غلام
یا مملوک کا شکار پر عائد ہوتی ہے پھر

موثر آزادی بندش یا علانیہ افعال میں مداخلت سے محفوظ ہونا یہ ضروری
موثر آزادی کی ایک شرط ہے تو ایسی شرط ہے جو ناگزیر

ہے۔ ورنہ موثر آزادی کا یہ مقتضا ہے کہ (۱) کہ صاحب آزادی کو تکمیل

مقصد کے ضروری وسائل پر قطعی اقتدار حاصل ہو۔ اس کے قبضہ میں نہ

ذرائع ہوں جنکی بدولت اس کی خواہشات کی تشفی ہو سکتی ہے (۲) اس

میں وہ دماغی اوصاف اور پیش قدمی و تفکر کی وہ تربیت یافتہ قوتیں موجود ہیں جو آزادانہ

ترجیح اور دوراندیشانہ و محتاط خواہشات کے لئے ضروری ہیں۔ اگر

کوئی شخص صرف براہ راست خارجی رخنہ اندازی سے محفوظ ہو گیا ہے

تو اس کی آزادی رسمی اور خالی از نتیجہ ہے۔ اگر اس کے پاس ذاتی مہارت

کے وسائل نہیں، اگر اسے ذرائع کامیابی پر قابو حاصل نہیں تو لامحالہ اسے

دوسروں کے خیالات و ہدایات پر عمل پیرا ہونا پڑیگا۔ اگر اس میں غور و خوض یا ایجاد و اختراع کا مادہ نہیں تو وہ خواہ مخواہ اپنے خیالات کا سرمایہ ان اشاروں سے حاصل کر لیتا جو اسے اپنے ماحول سے ملنے لگے، یا جن خیالات کو کسی خاص طبقہ کا مفاد اس کے دل میں اشارۃ و کنایہ پیدا کر لیتا انہیں وہ خود اپنے خیالات سمجھ کر اختیار کر لے گا۔ اگر اس میں فہمیدہ ضبط نفسی کی قوت نہیں تو وہ خواہش کا بندہ مقررہ قواعد کا غلام اور تخیلات کے ایک ایسے ہم رنگ سلسلہ میں گرفتار رہیگا جو تنگ حوصلہ و یکسپیوں کا نتیجہ ہوگا، اور جس سے اگر کبھی نکلیگا تو یوں کہ ممنوعات پر ٹوٹ پڑیگا۔

قانونی و اخلاقی | ایجابی ذمہ داری اور ایجابی آزادی کو تو اخلاقی کہا جاسکتا ہے، لیکن استیجاب و استثناء یہ دونوں قانونی چیزیں ہیں۔ فرض کیجئے کسی وقت میں کسی خاص شخص کے پاس اپنے ارادہ پر عمل پیرا ہونے کے وسائل ہیں اور اس میں خواہش و فکر کی قائم شدہ عادات بھی موجود ہیں تو ایسا شخص اس حد تک آزاد ہوگا۔ قانونی حیثیت سے اس کے عمل کا میدان بہت زیادہ وسیع ہوگا وہ اپنے جن حقوق اور قوی کا استعمال کر سکتا ہے ان سے بہت زیادہ کا تحفظ قانون یعنی مروجہ قواعد کے اس مجموعہ کی بدولت ہوگا جن سے موجودہ نظامات کی تحدید ہوتی ہے۔ اگر وہ سیر و سیاحت، کتب بینی، موسیقی سے لطف اندوزی، یا علمی تحقیقات کرنا چاہیگا تو (بے تکلف کر سکیگا اور یوں مداخلت کے دسترس سے باہر یا اس مداخلت سے مستثنیٰ ہوگا لیکن اگر ان قانونی امرکانات سے متمنع ہونے کے لئے اس کے پاس نہ مادی ذرائع ہونگے اور نہ دماغی پرداخت تو یہ مداخلت سے استثناء بہت ہی کم سفید یا بالکل بیکار ہوگا۔ تاہم اس سے ایک ایسا اخلاقی مطالبہ پیدا ہوگا جس کا یہ مقتضی ہوگا کہ ان عملی موانع کو رفع کیا جائے جن میں وہ شخص گہرا ہوا ہے، اور ایسے عملی اسباب پیدا کئے جائیں جن کی بدولت وہ قانونی مواقع سے فائدہ اٹھا سکے۔ اسی طرح بعض اوقات بس پاداش کا انسان واقعی مستوجب ہوتا ہے وہ اس جوابدہی سے

بہت کم ہوتی ہے جسے جماعت کے نسبت زیادہ پابند ضمیر ارکان محسوس کرتے ہیں۔ یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جب افراد کی اخلاقی حالت کا قدم جماعت کے قوانین پر اس کے شکل قواعد و اصول اخلاق سے آگے ہوتا ہے۔ قانونی و اخلاقی یکساں لیکن آزادی کے قانونی و اخلاقی پہلوؤں کو ایک دوسرے سے جداگانہ کرنا لغویت سے خالی نہیں۔ انسان میں ذمہ داری باہمی تعلق

اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ وہ اعمال کی پاداش کا مستوجب ہوتا ہے جو لوگ ضمیر کے پابند ہوتے ہیں ان کے خود اپنی ذات سے مطالبات چاہے بعض صورتوں میں دوسروں کے مطالبات سے کتنے ہی زیادہ ہوں لیکن اس کے باوجود بعض صورتیں ایسی پیش آئیں گی جن میں ان پابندان ضمیر کو اپنی نادانستہ طرفہ داری و پنداری میں دوسروں کے مقتضیات کو پیش نظر رکھ کے توازن پیدا کرنا پڑیگا۔ انھیں اپنے زمانہ کے عام معیار کی سلامت روی کی مدد سے اپنے فیصلہ کو تلون، تنگ دلی اور وارفتگی کے اثر سے محفوظ رکھنا پڑیگا۔ انسان جب خارجی رخنہ اندازی سے محفوظ ہوتا ہے تو اس وقت کہیں امرکانات سے واقف ہوتا ہے اور نسبتاً زیادہ ایجابی آزادی کے حصول کے لئے کوشش مطالبہ پر آمادہ ہوتا ہے، یا پھر جب کسی جماعت کے نسبت زیادہ مورد الطاف افراد کو وہ موثر آزادی حاصل ہوتی ہے جس کی بدولت وہ ایسی اشیاء سے مستمتع ہوتے ہیں جن کی حصول کی عوام کو صرف قانونی و رسمی آزادی حاصل ہوتی ہے تو اس واقعہ سے (اس کے دل میں م) نا انصافی کا احساس پیدا ہوتا ہے اور بالآخر (م) اجتماعی فیصلہ اور اجتماعی ارادہ (دونوں ٹکے - م) قانون، ملکی انتظام، اور اقتصادی حالات کی ایسی اصلاح کیلئے آمادہ ہوتے ہیں جس سے نسبتاً کم مورد الطاف کی خالی از میجر آزادی تعمیری حقائق کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

ف حق و واجبات

حق و واجبات کا اجتماعی و انفرادی پہلو عام یا مجموعی حیثیت سے

جس شے کو آزادی کہا جاتا ہے اس کا جب تجزیہ کیا جاتا ہے تو وہ معین و
 مشخص استقامتیں پیدا ہوتی ہیں جن کی بدولت انسان فعال کو مخصوص
 طریقوں پر انجام دے سکتا ہے۔ اسکی استقامتوں کا نام حقوق ہے۔ ہر حق
 کے اندر گہ سے اتحاد کے ساتھ افعال کے وہ اجتماع ہیں جو فرد کی پہلو موجود
 ہوتے ہیں جن پر ہم برابر زور دے رہے ہیں۔ استقلال قوی کی استعداد
 کی حیثیت سے حق کا ہر چشمہ اور اسکا مستقر کسی خاص فاعل یا کسی خاص فاعل کی ذات
 ہوتی ہے لیکن اگر حق کو اس قدر سے دیکھا جائے کہ یہ بندہ اس سے آزادی
 اور ذریعہ رخنہ اندازی سے محفوظ کا نام ہے تو اس سے کم از کم جماعت
 کی اجازت یا اس کا اذن بالفاظ دیگر خاموش اجتماعی تصدیق و منظوری
 مترشح ہونی ہے۔ اب اگر جماعت نے اس حق کی حفاظت و ضمانت
 کے لئے نسبت زیادہ ایجابی و پر جوش کوشش کی تو یہ کوشش جماعت
 کی طرف سے اس امر کا عملی اعتراف ہوگا کہ پیش نظر قوت کا صاحب قوت
 کے ہاتھوں آزادانہ استعمال خود جماعت کے سے یقیناً مفید ہے بلکہ حق
 اپنے مستقر کے لحاظ سے ایک فرد کی شے ہے لیکن اپنے آغاز و مقصد
 کے لحاظ سے ایک اجتماعی شے ہے۔ حق کا اجتماعی پہلو اس مطالبہ سے واضح
 ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اپنی زیر بحث قوت کا استعمال ایک خاص طریقہ
 پر کرنا چاہئے۔ حق کے کہیں یہ معنی نہیں کہ صاحب حق اس وسیع پیمانہ پر غیر معین
 عمل کا استحقاق حاصل ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ صرف ایک معین عمل
 یعنی ایک ایسے عمل کا استحقاق ہے جسے چند شرائط کے ماتحت سر انجام پانا
 چاہیے۔ اس میں سے حق کے وہ پہلو پیدا ہوتے ہیں جن پر واجب کا
 اطلاق کیا جاتا ہے۔ افراد انسانی آزاد ہیں۔ ہاں بیشک آزاد ہیں یہ تو ان
 کا حق ہے لیکن وہ اپنی آزادی کا استعمال چند باضابطہ اور مسلم الثبوت
 شرائط کے ساتھ کر سکتے ہیں یہ وہ واجب ہے جو ان پر عائد ہوتا ہے۔
 یہ وہ شرائط ہیں جن کا استعمال ایک خاص بگ بینچ کے انہیں
 رہنا پڑے گا۔ وہ اپنی جائیداد کا استعمال کر سکتے ہیں لیکن انہیں محصول دینا

پانچا۔ قرض ادا کرنا پڑیگا، اپنے استعمال میں دوسروں کی ضرورتوں سے
انتخاب کرنا پڑیگا وغیرہ وغیرہ

حقوق و واجبات اس بنا پر حقوق و واجبات بالکل لازم و بزم ہیں یہ امر
کا تطابق خارجی استعمال اور داخلی نوعیت دونوں حیثیتوں سے
صحیح ہے۔ خارجی اعتبار سے انسان کو اپنے حق کا استعمال

اس طرح کرنا چاہیے جس سے دوسروں کے حقوق میں دست اندازی
نہ ہو۔ وہ عام راستہ سے گاڑی میں پیٹھ کے جاسکتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے
کہ اس کی رفتار ایک مقررہ مقدار سے زیادہ نہ ہو اور جہاں داببے
یا بائیں مڑنے کا حکم ہو وہاں مڑنے کے لئے تیار ہو۔ اسے اپنی اس زمین
سے کام لینے کا حق حاصل ہے جو اس نے خریدی ہے لیکن اسے جمہوری
تسجیل خانہ میں اسکی تسجیل کرانا چاہیے اور اسکا واجب الادا محصول دینا چاہیے۔ اسے اپنی
جائداد کے استعمال کا حق ہے لیکن اس طرح کہ دوسروں کے لئے باعث
خطر یا وجہ تکلیف نہ ہو۔ کسی حق کے پورے ہونے کے اگر معنی ہیں کہ اسے
نہ اجتماعی نظم سے تعلق ہے اور نہ وہ اجتماعی قیود کے ماتحت ہے تو ایسے
حق کا سرے سے وجود ہی نہیں۔ لیکن حق و واجب میں اصل کے لحاظ سے
اس سے بھی زیادہ تطابق ہے۔ حق بچائے خود اجتماعی حالات کا نتیجہ ہے۔
اس کا کسی شخص کی ذات سے اسی حد تک تعلق ہوتا ہے جس حد تک وہ
شخص صرف جسمانی حیثیت سے نہیں بلکہ احساس و خیال کی عادت کے لحاظ
سے جماعت کا رکن ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنے حقوق کا اجتماعی طریقہ پر استعمال
اس کے واجبات میں شامل ہوتا ہے۔ کسی شخص کے اپنی جائداد کے متعلق
آزادانہ حقوق پر جس قدر زیادہ زور دیا جاتا ہے اسی قدر فی الواقع ان
خدمات پر زور دیا جاتا ہے جو جماعت اس شخص کے لئے انجام دیتی ہے۔
جماعت ہی کی بدولت جائداد کے پیدا کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اسی کے
تخل حمایت میں پیدا کر دہ جائداد قبضہ میں رہ سکتی ہے۔ اسی کی مدد سے
وہ تبادلے ہوتے ہیں جن سے دوسروں کی پیدا کی ہوئی دولت ہاتھ

آتی ہے۔ انسان اپنی پیشقدمی جفاکشی اور دہرانہ نشی کے لحاظ سے خواہ
کتنی ہی تعریف کا مستحق ہو لیکن جہاں تک اس کی ذات سے ان اوصاف
کا تعلق ہے، یہ سوا فاع اور یہ حفاظت خود اس کی پیہا کردہ نہیں (بلکہ جماعت
کی عطا کردہ ہے۔) جس نظام میں حق کے اجتماعی آغاز و انجام کو نظر انداز
کر کے اسے شخصی اجارہ قرار دیا جائیگا وہی نظام بنیادی طوائف الملوکی کا
تناصداق ہو گا۔

حقوق و واجبات آزادی و ذمہ داری پر ہم اجتماعی تنظیم کے نقطہ نظر سے
کے اقسام بھی غور کر سکتے ہیں جس کی بدولت یہ دونوں چیزیں مکمل
ہوتی اور عمل میں آتی ہیں اور افراد کے لحاظ سے بھی

غور کر سکتے ہیں جو انہیں تسلیم اور ان کا استعمال کرتے ہیں۔ اس آخری
نقطہ نظر کے لحاظ سے حقوق کی تقسیم باسانی و داعی اور جسمانی ہیں کی جاسکتی
ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ داعی اور جسمانی میں تفریق ممکن ہے بلکہ
اس تقسیم کی بنیاد یہ ہے کہ ایک صورت میں تو خیالات و مقاصد پر
عمل کرنے کے لئے جن حالات کی ضرورت ہے ان کے قابو میں آنے
پر ابتداً زور دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں ان خیالات و
مقاصد کے فاعل کے دل میں آنے اور آ کے منتخب ہونے کے لئے جن
حالات کی ضرورت ہے ان کے قابو میں آنے پر ابتداً زور دیا جاتا ہے
جمہوری نظم کے نقطہ نظر سے حقوق و ذرائع کی نوعیت سیاسی یا معاشی
ہو گی لیکن اس پہلو پر ہم آئندہ اس مقام پر غور کریں گے جہاں سلطنت
میں جماعت کی تنظیم پر بحث کریں گے۔ بالفعل ان حقوق پر ایک نظر ڈالنا
چاہئے ہیں جو انسان کو رکن جماعت کی حیثیت سے حاصل ہونے میں
مادی حقوق جسم (اعضا اور جان) پر ایسا اختیار جو آزادانہ ہو اور
جسے کسی طرح کا نقصان نہ پہنچتا ہو، قاتلانہ حملہ، ضرب
شدید، ضرب خفیف یا ان حالات سے تحفظ جن کے سبب سے صحت
کو نسبتاً مخفی صورتوں میں نقصان پہنچ سکتا ہو، جسم کی حسب دلخواہ

نقل و حرکت، اعضا کا جائز مقاصد کے لئے استعمال، ایک۔۔۔ جگہ سے دوسری جگہ بے روک ٹوک جانے کا اختیار، یہی چیزیں مادی حقوق کہلاتی ہیں۔ اگر ان کا تحفظ نہ ہوا تو زندگی کے متعلق و توقع و اطمینان نہ ہوگا۔ خوف و شک یہ دونوں برابر دامگیر رہیں گے۔ یہ اختیار پیر ٹیٹنگ۔ چوٹیں لگینے جالوں پر آبنے کی یہ تو اطمینان کی سبب حیثیت تھی لیکن اگر ایجابی حیثیت سے بھی اطمینان حاصل نہ ہوا تو خیالات کا عمل میں ناممکن نہ ہوگا۔ ایجابی اطمینان کے بغیر خواہ انسان کو انتہائی تندرستی، صحت، اور حفاظت حاصل ہو لیکن اس کی زندگی غلام یا قیدی کی زندگی ہوگی۔ کسی شخص کو زندگی کے مادی حالات کے قابو میں لانے اور لا کے استعمال کرنے کا جو اختیار حاصل ہوتا ہے اس کی عملی شکل یہ ہے کہ اسے ملکیت کا حق اور اس فطری سر و سامان پر قدرت حاصل ہو جس کی صحت کے بقا اور قوتی کے موثر و کافی استعمال کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ جان، جسم اور جائیداد کے متعلق ان مادی حقوق پر انسان کی استفادہ و کامیابی کا اس حد تک دار مدار ہے کہ اکثر ان حقوق کو فطری حقوق کہا جاتا ہے، یہ حقوق شخصی ہستی کے بقا کے لئے انتہائی ضروری ہیں کہ ان میں دست اندازی اجتماعی بہبود کے لئے براہ راست خطرہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے انسانی آزادی اور انسانی ذمہ داری کے لئے کشمکش اس نقطہ پر پہنچ کے سب سے زیادہ سخت ہو گئی۔ اس بنا پر اگر ہم زیادہ احتیاط سے کام نہ لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ شخصی آزادی کی تاریخ درحقیقت ان دوستیوں کی تاریخ ہے جن سے جان و مال کی حفاظت اور جسمانی نقل و حرکت کی آزادی حاصل ہوتی ہے۔

جنگ و سزا تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے سبب پہلو یعنی غلامیہ اور براہ راست جبر سے نجات حاصل کرنے

میں تو زمانہ ماضی علی الخصوص گزشتہ چار پانچ صدیوں میں بڑی ترقی ہوئی ہے لیکن آزادی کے ایجابی پہلو میں ابھی ترقی کا ہونا بڑی حد تک باقی ہے

مادی حالات پر آزاد نہ قابو کا یہی وہ نقطہ ہے جس پر حقوق کی تمام
مدد کہ آرائیاں اپنا سارا زور صرف کرتی ہیں۔ ایک طرف تو جنگ کی
بدولت حق زندہ گی کی تحدید اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ یہ حق بھی مطلق
نہیں بلکہ اجتماعی قیود کے ماتحت ہے، دوسری طرف انفرادی عمل اور
اجتماعی بہبود کے اس تطابق کو دیکھ کے جس کے لئے اتلاف جان پیمانہ
کا کام دیتا ہے قبائلی اخلاق یاد آجاتا ہے جس کی رو سے وحشی اپنی اجتماعی
فطرت کے قابل اطمینان ہونے کا یوں ثبوت دیتا ہے کہ قتل کی بدولت
شرع ہونے والے فسادات میں سرگرمی کے ساتھ حصہ لیتا ہے۔ وہ
اجتماعی تنظیم بہ ابتداء ناقص ہے جس میں اجزاء ترکیبی کا باہم ایسا اختلاف ہے
کہ افراد کا اپنی جان دینا ہی اجتماعی تنظیم کی بہترین خدمت سمجھا جاتا ہے۔ سزائے
موت کا وجود تو گویا بآواز بلند اس واقعہ کا اعلان کرتا ہے کہ افراد کا حق
رہن گی بھی اجتماعی بہبود کے ماتحت ہے لیکن اس واقعہ سے جو نتیجہ اخذ ہوتا ہے اس
کے باعث یہ امر بلی حروف میں لکھا ہوا نظر آتا ہے کہ جماعت اپنے ارکان
کو اجتماعیت کے قالب میں نہ ڈھال سکی نیز یہ کہ وہ نامرغوب نتائج کے
اسباب کی ذمہ داری کا روبرو مقابلہ کرنے کے بدلے ان نتائج کو اپنے
خیال و نظر سے اوجھل رکھنا چاہتی ہے۔ یہی کسر سزائے قید کے طریقہ میں ہے
اس سیریت میں یہ فرض تو کیا جاتا ہے کہ عمل مقصد منظم
نہیں بلکہ حفاظت ہے لیکن شاذ و نادر یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ جماعت کی
حفاظت کا تنہا اور قطعی طریقہ یہ نہیں کہ مجرم کو جماعت سے الگ کر کے
تخلیف وہ حالات میں رکھا جائے بلکہ یہ ہے کہ اس کی سیرت کی اصلاح
کی جائے۔

زندگی کی حفاظت | قتل کے سلسلہ میں خونریز و دیرپا محاصرت، اولاد کا
کم سنی میں قتل پیرانہ سال اور اقتصاد کی حیثیت سے
ازکار رفتہ اشخاص کا قتل ان امور کا رواج ستمدن ممالک میں منسوخ
ہو چکا ہے، قانون کی رو سے جائز قلامی، مملوک کا شتکاری، اولاد اور

بیوی کے حقوق پر شوہر اور باپ کا قبضہ ان چیزوں کا بھی خاتمہ ہو گیا ہے لیکن بہت سی جدید صنعتیں جن اصول پر بنی ہیں ان میں جان سے زیادہ مالی فائدہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ ریلوں اور کارخانوں کی بدولت جس قدر لوگ قتل، زخمی یا بیمار ہوتے ہیں ان کی تعداد جدید زمانہ کی جنگوں کے مجروحین و مقتولین کے برابر ہوتی ہے اس قسم کے حادثات میں سے اکثر کا افساد ممکن ہے۔ ایک طرف مال باپ اور دوسری طرف کام لینے والوں کی مرضی اور اس مرضی کے ساتھ عام جمہور کی بے اعتنائی سے بچپن کی مزدوری اس خانہ بدری اور بچہ کشی کا موثر قائم مقام بن گئی ہے جس پر وحشیوں کا عمل تھا۔ پیرائے سالی میں مدد معاش کی جس جدوجہد کی ضرورت پیش آتی ہے (س۔ م) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جماعت کی حالت ایسی ناگفتہ بہ ہے کہ بڑھاپے میں خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے لئے عمر بھر وفا داری کے ساتھ خدمت کرنا بھی کافی نہیں پڑے خیرات اور اعانت و امداد، طبی تدابیر، محتاج خانوں، پائل خانوں ناداری اور شفا خانوں کا انتظام جماعت کرتی ہے۔ جو لوگ اذہ نادار ہوتے ہیں ان کی مدد جمہور کے ذمہ ہوتی ہے اور

ان کی دستگیری محصول یا خیرات کی آمدنی سے کی جاتی ہے یہ نہیں فرض کیا جاتا کہ لوگ اگر بھوک کے مارے مر رہے ہوں تو انھیں مرنے دیا جائے یا اگر وہ کسی جسمانی عیب یا مرض میں مبتلا ہیں تو انھیں امداد یا اعانت پہنچائے بغیر اسی حالت میں رہنے دیا جائے اس حد تک تو حق زندگی کے لئے انتظام میں نشوونما ہوا ہے لیکن وسیع پیمانہ پر اس قسم کے انتظامات کی ضرورت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس فساد کا سرچشمہ کہیں اور ہے یہیں سے اس عام مصیبت اور ناداری کے متعلق اجتماعی ذمہ داری کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ جب یہ امر پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ دولت مندوں کا ایک جم غفیر بیکاری اور نمود و نمائش میں اپنی زندگی بسر کرتا ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے عہد وحشت کے مقابلہ میں زندگی اور نقل و حرکت کے متعلق رسمی نہیں

بلکہ موثر حق کے لئے باقاعدہ انتظام کرنے میں کہاں تک ترقی کی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا تو مشکل ہے کہ اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ بہت سے لوگ اس اجتماعی محنت و مشقت میں حصہ لینے سے گریز کرتے ہیں جو ضروری ہے یا یہ ہے کہ جو لوگ اس کے لئے آمادہ ہوتے ہیں انہیں بارہا کام نہیں ملتا اس کے علاوہ ان پر اوقات کی تعین، صحت کے اصول، معاوضہ کی مقدار، اور ملکی حالات کا اثر پڑتا ہے جس کی وجہ سے ان کے ایجابی حقوق زندگی بہت کم ہو جاتے ہیں جن لوگوں کے پاس جائیداد ہے اس کی حفاظت تو جماعت کرتی ہے لیکن اگرچہ وہ یہ جانتی ہے کہ تاریخی حالات نے دولت کے ذرائع حصول پر ایک محدود جماعت کا قبضہ کر دیا ہے مگر وہ اس امر کا خیال نہیں کرتی کہ آبادی کے بڑے حصہ کو اتنی جائیداد تو مل جائے جو زندگی کے مستقل اور صحیح طور پر تحریک انگیز حالات کے لئے ضروری ہے۔ جب تک جماعت کے تمام اراکان کو یہ حق حاصل اور ان پر یہ فرض عائد نہ ہو گا کہ وہ ان مشاغل میں مصروف ہوں جو اجتماعی حیثیت سے مفید ہیں اور جن کا مناسب معاوضہ اجتماعی فوائد کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اس وقت تک زندگی اور نقل و حرکت کے حقوق اپنی موجودہ برائے نام ہستی کی منزل سے بے شکل آگے بڑھ سکیں گے۔

قدرة مذکورہ بالا حقوق کا اور جسمانی بہبود و جسمانی عمل کے حقوق کا باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے۔ لیکن آخر الذکر کی

جو اہمیت ہے وہ صرف اس بنا پر ہے کہ وہ مقاصد و جذبات کے لئے ذرائع حصول کا کام دیتے ہیں اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ جب تک ذہنی زندگی جسمانی حالات کی شکل میں مجسم ہو کے ان کی رہنمائی نہیں کرتی اس وقت تک وہ خوابیدہ، دور دست، بے لطف یا مجرد محض رہتی ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسمانی حالات کی تضحید میں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں یا یہ کہ ان حالات کی ترقی سے کم و بیش مادی راحت میں تواضع ہوتا ہے لیکن کوئی اخلاقی ترقی نہیں ہوتی ان کی نظر سے یہ بات

رہ جاتی ہے کہ شخص مقاصد و خواہشات کے نشوونما کا دار و مدار انہی
 نام نہاد بیرونی حالات پر ہوتا ہے، ان حالات کا مقاصد و ضروریات
 کی تکمیل پر اثر پڑتا ہے اور اس اثر سے ضروریات و مقاصد کی مزید ترقی و عدم
 ترقی کی تعیین ہوتی ہے، اخلاقی افعال کے رائج الوقت تصور میں مادی و
 روحانی کا جو بین لیکن غیر حق بجانب تقابل پیدا ہو گیا ہے اس کی وجہ سے
 بہت سے نیک نیت لوگوں کے دلیس ان اخلاقی نتائج کی طرف سے
 بے اعتنائی و سنگدلی پیدا ہو گئی ہے جن کا تعلق مادی و اقتصادی ترقی
 سے ہے زیادہ دیر تک سخت جسمانی محنت مضر صحت حالات کے
 ساتھ ملے جن میں کام کرنا اور رہنا پڑتا ہے انسان کے ذہنی عمل کے
 نشوونما کو روک دیتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں بریکاری اور مادی حالات پر
 قبضہ و اقتدار کی زیادتی یقیناً انسان کے نفس کو اسی طرح خراب کرتی ہے
 جس طرح کہ اس کے ظاہری اور علانیہ افعال میں ترسیم کرتی ہے۔
 جذبات و خیالات ذہنی زندگی کے حقوق کی بنیادی شکلیں فیصلہ اور ہمدردی
 کی آزادی کی آزادی ہے۔ روحانی آزادی کے لئے بھی اتنی طویل
 اور اتنی ہی سخت جدوجہد کرنا پڑی جتنی جسمانی آزادی
 کے لئے کرنا پڑی تھی۔ اعیان افراد میں موثرات کی حیثیت سے فہم و
 محبت پر بے اعتباری ان لوگوں میں بھی سخت تھی جو ان دونوں امور پر مجرد
 اصول کی حیثیت سے اپنی جان نثاری کا بے باک دہل اعلان کرتے تھے،
 چونکہ نفس انسانی کی صحت سے انکار اور اس کے ساتھ یہ دعویٰ کیا گیا
 کہ خیال اور محنت کے لاہوتی اصول افراد انسانی کے پاس آکے خراب
 اور درہم برہم ہو جاتے ہیں اس لئے روحانی اثر و اقتدار پر اسی طرح چند
 آدمیوں کا قبضہ ہو گیا جس طرح دیگر اسباب سے مادی مقبوضات پر ایک
 مختصر سی جماعت کا تسلط ہو گیا تھا، یوں علم اور وسائل تحقیقات کا دائرہ
 محدود ہو گیا جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ عوام اسی منزل میں رہے جہاں انکی پیچری
 و نادانی اس امر کے مزید ثبوت کی حیثیت سے پیش کی جاسکتی تھی کہ یہ

لوگ شخصی طور پر حق کی روشنی سے منور ہونے اور اخلاقی گرجو شہی کی آزادانہ رہنمائی کرنے کے لئے فطرتاً موزوں ہیں مگر رفتہ رفتہ تقریر، تحریر، آمد و رفت، ملاقات، عام اجتماع، اشاعت خیال، مذہبی و عقلی اعتقاد، عبادت اور ایک حد تک تعلیم اور روحانی تربیت کی آزادی حاصل ہونی۔ جس درجہ تک یہ آزادیاں حاصل ہوئی ہیں اس درجہ تک اجتماعی نظم کو ایک ایسی خاص سپر ہاتھ آگئی ہے جس کی بدولت وہ فوری تغیر اور ان کو راندہ گریزوں کی زد سے محفوظ ہو گیا ہے جو رہ رہ کے نمودار ہوتی ہیں۔ غلہ ہذا اسے ایک ایسا طریقہ معلوم ہو گیا جس کی مدد سے وہ ثابت قدمی کے ساتھ تہ تیغ اپنی از سر نو تربیت کر سکتا ہے۔ خیال و اظہار خیال کی آزادی کو جب محض تہ تیغ کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اطمینان اور ترقی میں تطبیق کی یہ کامیاب ترین تدبیر ہے جو اس وقت تک دریافت ہو سکی ہے۔ چنانچہ اس کی بدولت نہ امن کو اصلاح کے لئے قربانی کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ اصلاح کو جاہد قدامت پسندی پر نثار کرنے

کی حاجت ہوتی ہے
تعلیم کا حق و فرائض

تقدیم کو آگے وسیع تر میں لیا جائے تو اسی کے ذریعہ سے خیال و ہمدیدی کا حق ہو تر شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ تمام نظامات کا آخری نفع وہ تعلیم ہے جو ان نظامات سے حاصل ہوتی ہے اخلاقی نقطہ نظر سے نظامات کی قدر و قیمت کا اندازہ ان مواقع اور اس رہنمائی سے ہوتا ہے جو نظامات کی بدولت پیش بینی فیصلہ، منجیدہ غور و فکر اور عمیق یاس و لحاظ کے استقامت کے لئے حاصل ہوتی ہے خاندان مدرسہ، عبادت خانہ، قنون لطیفہ، ادب ان تمام چیزوں سے تخیل و جذبات کی پرداخت ہوتی ہے اور مدرسوں سے تو معلومات اور ذہنی جہارت کی مختلف شکلوں میں کمال حاصل ہوتا ہے گزشتہ سو سال کے اندر اپنی ذات کی روحانی ترقی و تصرف کے متعلق افراد کا حق اور تمام ارکان جماعت کے لئے انتظام تعلیم سے جماعت کی بحیثیت مجموعی

پس اس تعلیمی بندوبست کی شکل میں تسلیم ہو گئی ہے جو مکاتب سے شروع ہوتا ہے اور مدارس کی منزل سے گزرتا ہوا حرفتی تعلیم گاہوں پر ختم ہوتا ہے۔ مردوں اور عورتوں دونوں کو وہ سروسامان حاصل ہو سکتا ہے جو فیصلہ کے لئے درکار ہے ان کے لئے علم تاریخ اور فن کے وہ ایسے کھلے ہیں جو اپنے چلنے والوں کو ایک وسیع کثرت دنیا کی تہذیب تک پہنچاتے ہیں ایک حد تک خیال و اعتقاد پر شکمانہ قیود کے سببی ارتفاع نے نشوونما پانے کے اور ایک وجہ یہ کی ایجابی استعداد کی شکل اختیار کر لی ہے

تعلیمی اثرات
سنگی متحدہ

اگرچہ تعلیم میں ترقی ہو چکی ہے مگر اس کے باوجود جس حد تک مادی وسائل ایک خاص طبقہ کے ہاتھ میں ہیں عداً اسی حد تک روحانی وسائل بھی اس کے قبضہ میں ہیں

اس واقعے کا ان اشیاء علم، فن، و تہذیب پر اثر پڑتا ہے جو اشاعت تعلیم کے خاص وسائل ہیں۔ علم کے خیالات، زبان اور مخاطب کا انداز ایسا ہو گیا ہے کہ اس کا اثر محدود ہو گیا ہے چونکہ وہ عام لوگوں سے الگ رہتا ہے اس لئے اس میں حد سے زیادہ اختصاصیت، اصطلاحی حیثیت اور پراسرار باطنی تعلیمات کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ جماعت کے عام طور پر عمل و علم میں گہرے تحقق کے نہ ہونے سے علم کے لئے ایسی غیر معتدل تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جو شدید اور انتہائی دیدہ ریزی کی طالب ہوتی ہے۔ یوں علم کو عام لوگوں سے اور بعد ہو جاتا ہے۔ خیالات کے وضاحت و کامیابی کے ساتھ اظہار کا نام ادب ہے ادب کے ساتھ جب علوم طبعی اور فلسفہ کا رشتہ اتحاد قائم ہو جاتا ہے تو ان دونوں آخر الذکر چیزوں میں وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جو انسانی خیالات کی توسیع و تہذیب کا ذریعہ ہوتی ہے مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ پہلے سے ایک جماعت کو موجود ہونا چاہئے جو عقلی قوی اور جذبات کے لحاظ سے زندہ اور تربیت یافتہ ہو فن کی بدولت وہ خیالات مجسم ہو کے نظر آتے ہیں جن کا اثر اجتماعی حیثیت

سے پھیلتا ہے لیکن فن بھی بڑی حد تک اعلیٰ دستگاہ کا نتیجہ اور طبقاتی فرق کی علامت بن جاتا ہے۔ مذہبی جذبہ کیا ہے؟ خیالات و جذبات کی ناقابل اختتام اہمیت کے تسلیم کرنے سے ان میں زندگی کا پیدا ہونا اس جذبہ کے اثر سے عام زندگی تو تقریباً محروم رہتی ہے اور خود یہ جذبہ خاص طریق عبادت مخصوص مذہبی ایام اور عجیب و غریب ریاضتوں کی شکل اختیار کریتا ہے۔ مختصر یہ کہ زندگی کے مادی حالات اور ذہنی فوائد ان دونوں کی آزادی پر بندشوں کا غائد ہونا، یہ نتیجہ ہے دراصل اسی نظریہ و عمل کی تفریق کا جس کی بدولت نظریہ تو دور دست، بے ثمر اور ایک مخصوص فنی شے بن جاتا ہے اور عمل تنگ، درشت اور توسیع و تہذیب خیال کی صفت معرئی ہو جاتا ہے لیکن دماغی قوی کا اس قدر کم نشوونما اور دماغی استفادہ کا اس قدر محدود ہونا جس قدر یا س انگیز ہو سکتا ہے اس سے زیادہ انسان کی موجودہ ترقی امید افزا ہے۔ طبقات و اقوام میں باہم اختلاف اور تاثر و تاثر ابھی حال میں شروع ہوا ہے تعلیم میں جمہوری مفاد اور جمہوری خبر گیری کی حیثیت کو پیدا ہوئے شاید ہی سو برس سے زائد گزرے ہوں۔ تعلیم کا انسان دین جن طریقوں سے اثر پڑتا ہے ان کی کثرت و پیچیدگی کے تصور کو قائم ہوئے ابھی پچاس سال بھی نہیں ہوئے ہیں اگر جماعت نے اپنے تعلیمی فرائض کو زیادہ سنجیدگی اور وسعت نظر کے ساتھ ملحوظ رکھا تو ماضی کی بہ نسبت مستقبل میں رفتار ترقی کے تیز ہونے کی قوی امید ہے کیونکہ جن نوعیوں نے ابھی پچاس سال زندگی کی سخت، مقررہ اور رہنمائے عمل شکلیں اختیار نہیں کی ہیں ان کے حق میں تعلیم سب سے زیادہ کارگر ثابت ہوتی ہے البتہ تعلیم کے موثر استعمال کے لئے اس امر کی ضرورت ہے کہ جو اجتماعی فوائد اس کا سرچشمہ ہوں ان میں سے ایسے امور کا تو اشاعت کے لئے انتخاب کر لیا جائے جو عام اوریوں اجتماعی فائدہ کا صحیح نمونہ ہوں اور ان امور کو نظر انداز نہ کر دیا جائے جو انوکھے، جزئی یا محدود والا اثر ہوں تاکہ رفتہ رفتہ ان کی اہمیت ختم

ہو جائے۔ یہ اٹھارویں صدی عیسوی کے بعض بلند ہمت تھے جنہیں یہ خیال پیدا ہوا کہ نوع انسانی کی غیر محسوس و ترقی پزیر کی تعلیم کے ساتھ ایک قابل انقطاع رشتہ اتحاد میں منسلک ہے تو

باب (۲۱)

معاشرتی جماعت اور سیاسی سلطنت

ہم ذمہ دار نہ آزادی بر اس حیثیت سے غور کر چکے ہیں کہ اس کا مرکز افراد کی ذات ہوتی ہے اور اس کا اثر ان کی اسفند اداست پر پڑتا ہے۔ ذمہ دار آزادی کے یہ معنی ہیں کہ جماعت میں ایک ایسا جمہوری نظم موجود ہے جس سے حقوق و واجبات کی شناخت کا یقین اور اجرا ہوتا ہے۔ یہ جمہوری نظم اس لحاظ سے کہ افراد کے استعمال حقوق و واجبات کا مستحق ہے معاشرتی جماعت کا بنیاد ہے۔ اس میں وہ افراد زندگی کی وہ صورتیں بھی شامل ہوتی ہیں جو اس لئے باقاعدہ اور مستند ہیں کہ وہ افراد کے استعمال حقوق و واجبات کا نتیجہ ہیں اور وہ خاص صورتیں بھی داخل ہوتی ہیں جو ان حقوق و واجبات کی حفاظت وضمانت کرتی ہیں۔ خاندان، تفریح خانے مختلف مقاصد و اغراض کے لئے حلقے و رابطات استانی چیزوں کا شمار قسم اول میں ہے اور عدالتوں اور مختلف انتظامی جماعتوں مثلاً ریل یا بیمہ کی گران کار مجالس کا شمار قسم دوم میں ہے۔ ۲۱۔ لیکن جمہوری نظم اس کے علاوہ ان بنیادی شرائط کی بھی یقین کرتا ہے جن کو ملحوظ رکھ کر حقوق کا استعمال یا موانع استعمال کے

رض کی تدبیر ہو سکتی ہے اس کا قیام اس لئے ہوتا ہے تاکہ ان بظاہر ہی طریقوں کی تعین ہو جائے جنہیں اس کے اجزاء ترکیبی خواہ وہ افراد ہوں یا جماعات اپنے افعال کی انجام دہی کے لئے اختیار کر سکتے ہوں۔ کسی حیثیت سے جمہوری نظم پر سلطنت کا اطلاق ہوتا ہے تو

فلسفہ معاشرتی حقوق و واجبات

ہر فعل سے فاعل کا رد و سرون کے ساتھ نتیجہ درافقتہ قائم ہوتا ہے، خواہ وہ اس کا قصہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا فعل ایک ایسی فعلی دنیا میں وقوع پذیر ہوتا ہے جو منظم ہے جس میں بنیادی اتفاقی اور زلیات موجود ہیں۔ جس حد تک اس قسم کے مجموعہ افراد و پاپا یا با گرد ہوتے ہیں اس حد تک ان کی نوعیت اور ان کے اعمال کی مشابہت نکلا اور انہیں اجرا ہو سکتا ہے۔ مثلاً کاروبار تفریح لٹنے درستی سے منظم ہوتی شرکتیں۔ خاندان یہ وہ دیرپا اتحاد ہیں جن کا دائرہ عمل مشیونہ ہے۔ حمید و فروخت، تعلیم و تعلیم پیداوار و استیلا۔ ان ہذا و افعال کے دائرہ عمل شامل ہیں جن کے جائز طریقوں کی تلاش میں انہیں مشیونہ و تعلیم و دو اثر عمل کی تحدید معاشرتی حقوق سے ہوتی ہے۔ معاشرتی حقوق و ضمانت شدہ اور باقاعدہ صورتیں عموماً ہوتی ہیں جو کسی ایک شخص کے غرض سے ایک فرد دیگر افراد کے ساتھ رشتہ و رابطہ قائم کرنا یا اختیار کر سکتا ہے ان میں اور سیاسی حقوق و واجبات سے بے فرق ہے تاکہ آخر الذکر کا تعلق اجتماعی تنظیم کے ایسے طریقوں سے ہوتا ہے جو اس قدر بنیادی ہوتے ہیں کہ انہیں افراد کے ارادی انتخاب و قصہ کے حوالہ نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ افراد کو اپنی اجتماعی ہستی کے لئے لامحالہ سیاسی تعلقات رکھنا پڑتے ہیں، قانون کی ماتحتی انہیں رکھنا پڑتی ہے، محصول ادا کرنا پڑتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ تو

(۱) حقوق معاہدہ | مرافقت کی صورتیں اتنی متعدد اور اتنی مختلف ہیں کہ ہم معاشرتی حقوت کے اُنکھی پہلوؤں کا انتخاب کر سکتے ہیں جو اخلاقی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہیں۔ ان میں ایک کے دوسرے سے امتیاز کے لئے ہم یہ دیکھینگے کہ آیا (۱) ان کا افراد کے ایسے مجموعوں سے تعلق ہے جو کسی صریح و محدود مقصد کے لئے عارضی و ہنگامی طور پر مرتب ہوتے ہیں یا (۲) اُن مجموعوں سے جن کا مقصد نسبتاً مستقل عام اور اس لئے کم قابل تحدید ہوتا ہے یا (۳) اُن خاص نظام سے جو اس لئے وضع کئے جاتے ہیں تاکہ افراد اپنے حقوق سے بہرہ اندوز ہو سکیں اور اگر ان کے حقوق پر دست درازی کی جائے تو اس کا تدارک ہو سکے جو حقوق قسم اول کے تحت میں داخل ہوتے ہیں وہ حقوق معاہدہ کہلاتے ہیں۔ حقوق معاہدہ چند اشخاص کے مخصوص افعال کی انجام دہی یا ان سے احتراز کے متعلق صراحتاً یا کنایتاً اتفاق کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی بدولت صاحبان معاملہ کے مفاد کے لئے خدمات یا اشیاء کا تبادلہ ہوتا ہے، ہر معاملہ کی سرانجام دہی، ہر روٹی کی خریداری، ہر آپس کے پتہ کی فروخت میں صراحتاً اور کنایتاً معاہدہ موجود ہوتا ہے۔ حقیقی آزادانہ اتفاق یا معاہدہ کے یہ معنی ہیں کہ (۱) ہر فریق معاملہ کو اپنا مطلوب فائدہ حاصل ہوتا ہے (۲) فریقین تعامل یا امداد باہمی کے لئے جمع ہوتے ہیں (۳) اجتماعی زندگی کے اجرا کا وسیع، مبہم اور پیچیدہ کام منقسم ہو سکے اُن بے شمار مخصوص اشیاء کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جن کی انجام دہی یا حوالگی معینہ اوقات میں معینہ مقامات پر ہوتی ہے، اسی لئے اگر اجتماعی خلقتیں کی ایک جماعت کو اپنا نصب العین آزادانہ معاہدہ کی شکل میں نظر آتا ہے تو یہ امر مشکل قجیب انگیز ہو سکتا ہے۔ ہر متعلق شخص بعض ایسے واجبات اپنے ذمہ لیتا ہے جن کا ادا کرنا خود اس کے حق میں مفید ہوتا ہے اس لئے ان واجبات کی انجام دہی جبراً نہیں بلکہ اختیاری ہوتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ دوسرے اشخاص بعض ایسے کاموں میں مصروف ہوتے ہیں

جن سے اس کو کسی نہ کسی طرح فائدہ پہنچتا ہے۔ معاہدہ کے نظریہ میں جو کوتاہیاں ہیں ان سے ہم کو آئندہ سروکار ہو گا۔

(۲) مستقل ارادہ، مشترک کاروبار، محدود ذمہ داری رکھنے والی تجارتی مراقت مجلسیں، اہل حرفہ کے حلقے، مزدور پیشہ طبقہ کے اتحادات، ملاقات خانے، درسگاہیں، کلیسیا یہ تمام نظامات اس مراقت کے تحت میں داخل ہیں جو ہمہ گیر مستقل ہوتی ہے اور جس کے پیہ اکروہ حقوق و واجبات دور رس ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ان جمعیوں کا بھی شمار ہے جو گنہگار، لطف صحبت اور زندہ دلی کے لئے قائم کی جاتی ہیں۔ اس قسم کی جمعیوں میں ایسی مجلسیں نہیں جن کا مقصد نفع حاصل کرنا ہو۔ ان کے پیش نظر باہم لطف اندوزی یا بعض فیاضانہ مقاصد ہوتے ہیں، لیکن سب سے اہم وہ مراقت ہے جو اگرچہ بالارادہ انجام پاتی ہے اور اس لئے اس کی بنیاد معاہدہ پر ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا مقصد عام ہوتا ہے۔ یوں اس مراقت کی نوعیت مستقل ہوتی ہے اور اس کے دائرہ میں ان امور سے کہیں زیادہ باتیں شامل ہوتی ہیں جن کا ذکر معاہدہ میں آسکتا ہے۔ شادی جدید جماعت میں معاہدہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے لیکن یہ معینہ اوقات میں معینہ خدمات کے تبادلہ تک محدود نہیں بلکہ ایک ایسا اتحاد ہے جس کا مقصد فریقین کا اقتصادی و روحانی نفع ہے اور اس نفع کے حدود اتنے وسیع ہیں کہ ان میں فریقین کے تمام فوائد داخل ہیں اولاد کی پیدائش و پرورش کے لحاظ سے شادی اجتماعی فوائد کی حفاظت اور ان کی ترقی کی رہنمائی کا ایک بنیادی ذریعہ ہے۔ مکتب، مدرسہ، کلیسا، مزدوروں یا کارکنوں کا تعاون، کارگیروں کی تنظیم، کارکن اور کارگیر دونوں کی یکجائی تنظیم ان چیزوں کا شمار اس مستقل ارادہ تنظیم میں ہے جس کا اثر دور رس ہوتا ہے اور براہ راست متعلق اشخاص اور جماعت کے عام افراد دونوں پر پڑتا ہے۔

(۳) عدالتوں کے استعمال کا لائق اتمام معاشرتی حقوق کا استعمال اور

ان کی آزمائش اس حق کے ذریعہ سے ہوتی ہے جس کی بدولت متعارض حقوق کی تحدید اور فوٹ شدہ حقوق کی تلافی کسی ایسے جمہوری صاحب اختیار کے ہاتھوں ہوتی ہے جس کے اختیارات عام اور آخری ہوتے ہیں۔ ممکن ہے انسان کے "ناتلس" دائرہ کرنے یا اس پر نالش دائر کئے جائے کے حق، میں اس قدر زیادہ قانونی و خارجی حیثیت نظر آئے کہ یہ حق کسی ایسے رسالہ میں زیادہ التفات کے قابل نہ معلوم ہو جس کا موضوع علم بالصدق ہو مگر یہی اس دیرینہ تجربہ کا ماحصل ہے جو انفرادی آزادی اور جمہوری نظم کی باہم تطبیق کے متعلق کیا جاتا ہے۔ معاشرتی حقوق کسی وقت ہوتے ہوئے ہیں جب ان کے ساتھ ان کے افراد اور بوقت ضرورت ان کی تلافی و علاج کا طریقہ بھی بیان کر دیا جائے۔ بعد وہ برابر تمام متعلقہ تنسیص کی نیلک نیتی کے باوجود معاشرتی حقوق میں تعارض کا واقع ہوتا ہے۔ اس لئے لازمی ہے کہ نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اگر نئی صورتوں میں ہر فرقہ کے حقوق کی تحدید کا کوئی انتظام نہ ہوا تو ہر فرقہ نیلک نیتی کے ساتھ خود رانی سے کام لے کے قدیم اصول یعنی ذاتی طاقت کے استعمال کی بنیاد پر اپنے حقوق کا باہر اظہار کریگا، یوں جدید نظم تو عالم وجود میں نہ آئیگا اور قدیم نظم منظرہ میں ہوگا، بلکہ اس کا شہ ازہ رہم ہو جائیگا اس بناء پر عدالتوں کے حق استعمال کا فائدہ نسبتاً محدود رہے تاکہ ان دیہ و دراستہ حق تلفی کی خصوصیتوں میں نظر آتا ہے جو فیصلہ طلب ہوتی ہیں لیکن اس سے زیادہ ہم یہ امر ہے کہ جن صورتوں میں ان کے لئے ہونے کی وجہ سے حقوق میں ابہام پیدا ہوتا ہے ان کے مصالحانہ تصفیہ کے انتظام سے لوگوں کو اپنے خیال کے صحیح دائرہ وسعت اور حد و کی تعلیم حاصل ہوتی ہے۔

برائیاں اور ان دوسروں کے حقوق میں دست اندازی مثلاً قتل و قمار کے علاج اتلس زلی، با جعل سازی، ایسی سیرت پر دال ہوتی ہے جو اپنے رجحان کے لحاظ سے نمایان طور پر معاشرت کی دشمن ہوتی ہے۔ اس قسم کی برائیاں اگرچہ افراد کے ساتھ کی جاتی ہیں لیکن

ان سے ایک ایسا میدان طبع معلوم ہوتا ہے جو سب کے لئے خطرناک ہوتا ہے، یہ برائیاں جرائم کہلاتی ہیں جرائم کے سوا دکاندار اور راست نفلوں تو صاحب اختیار حاکم سے ہوتا ہے لیکن اس میں اعانت سب کا فرض ہے۔ اسی لئے اعتقاد ثبوت سے انسان شرکت مجرمانہ کا طزم ہوتا ہے جس طرح کہ اپنے اعتقاد کا تاوان لے کے بطور خود تصفیہ کرنے سے انسان مصالحت مجرمانہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ ان جرائم کی پاداش علی العموم شخصی ہوتی ہے مثلاً قبیہ یا سخت جرم مانہ لیکن کبھی جو زیادتی کی جاتی ہے اس کی نوعیت جرم کی نہیں بلکہ ضرر کی ہوتی ہے۔ اس طرح کی زیادتی سے ایک ایسا میدان طبع معلوم ہوتا ہے جو اجتماعی مصلح کے ساتھ عملی دشمنی رکھنے کے بجائے ان کی طرف سے بے اعتنائی یا پہلو ہتی کرتا ہے۔ ازالہ حیثیت عرفی اور بد اخلت بیجا کا شمار اسی قسم کی زیادتی کی مثالوں میں ہے۔ ایسے موقع پر مشترکہ دوست، جمہوری سلطنت۔ م نہیں بلکہ خود ضرر رسیدہ شخص اور سی کی سلسلہ جنبا بی کرتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ جماعت کو بحیثیت مجموعی اس معاملہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ اس کے نزدیک بعض صورتوں میں لوگوں کی حمایت و عدم حمایت حقوق سے حشم پوشی اور ان کے نقصان کی تلافی سے زیادہ اہم اس امر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ یہ خود ہی اپنے نفع و نقصان کی خبر گیری کریں اس کے علاوہ بعض ایسی نزاعیں ہیں جن سے کسی ایسے میدان طبع کا اظہار نہیں ہوتا جو مجرمانہ یا ضرر رسان ہو۔ اس قسم کی نزاعیں قانون کے صحیح مفہوم کے متعلق عدم یقین کا نتیجہ ہوتی ہیں جس کی وجہ سے مثلاً اس طرح یا ضمنی معاہدہ کی تشریح میں اختلاف پیدا ہوتا ہے جب یہ ہوتا ہے پیش آتی ہے تو جماعت کی مصلحت اس امر کی منتقاضی ہوتی ہے کہ باہمی نزاع کے تصفیہ کے لئے کوئی انتظام کیا جائے جو دشمنی اور شخصی مرکافات کو نہ پیدا ہونے دے اس کے ماسوا وہ ایسے نظام اور اصول قائم کر دے جن سے آئندہ اس قسم کی صورتوں میں عدم یقین اور اختلاف کی گنجائش کم ہو جائے

اسن اور اطمینان صرف علامیہ تضاد میں یا بد نظمی کے نہ ہونے کا نام نہیں ان دونوں کے لئے ایسے معینہ، سہل العلم اور عام طور پر مسلمہ اصول کی ضرورت جن سے ہر شخص کے جائز افعال کے دائرہ وحد و ذکر کی تعیین ہوتی ہو۔ تشہیر، معیار، ضابطہ کارروائی، انسدادی تدابیر، یہ چیزیں ان اصول کی جان ہیں۔ عام مصلحت اس وقت تک مبہم و مخفی رہتی ہے جب تک اس کی تحدید کوئی بے لوث و ناظر فدا و اجتماعی انتظام نہیں کرتا جب یہ مرحلہ طے ہو جاتا ہے تو عام مصلحت کا اظہار افعال کے باضابطہ اور ضمانت شدہ طریقوں کی شکل میں ہوتا ہے۔ ارسطو کے پر معنی الفاظ میں انصاف کے انتظام سے اس کی تحدید بھی ہوتی ہے یعنی اس کا انکشاف بھی ہوتا ہے اور اس کی اشاعت بھی ہوتی ہے۔

فلسفہ معاشرتی حقوق کا نشو و نما

ابتدائی اور موجودہ انتظام قانون اور ابتدائی طرق انصاف میں جو **انصاف** تقابل پایا جاتا ہے اس کے سرسری خاکہ سے موجودہ انتظام قانون کے تقاضوں و کمالات کی اہمیت واضح ہو سکتی ہے وحشی و ناشائستہ جماعت میں چونکہ بنیاد اتحاد یعنی رشتہ نسب مستحکم ہوتا ہے اس لئے اگر ایک رکن کوئی قصور کرتا ہے تو اس قصور کا بدلہ لینے کے لئے کسی دوسرے رکن پر حملہ کیا جاسکتا ہے ممکن ہے یہ دوسرا رکن اس قصور میں شریک نہ ہو لیکن اس کا جرم یہ ہے کہ اس کی رگوں میں بھی وہی خون دوڑ رہا ہے جو قصور دار کی رگوں میں ہے، تعزیری حملہ ضرر رسیدہ اور اسکے نسب رشتہ داروں کی طرف سے براہ راست و بلا امتیاز ہوتا ہے اور مروجہ دستور کے مطابق جوش غضب یا مخفی انتقام کی حالت میں ہوتا ہے۔ ہرن کا بیان ہے کہ دو سلطنت باشندوں کے ذاتی جھگڑوں میں دخل نہیں دیتی تھی ہر شخص اپنے حال اور اپنے گھر کی خود فکر لیتا تھا۔ ہر ہاتھ خود ہی اپنے سر کی حفاظت کرتا تھا۔

اگر کسی کو نقصان پہنچا یا جاتا تھا تو وہ مکافات، انتقام یا پھر تلافی کی کوشش کرتا تھا، کبھی ایک انتقام کا نتیجہ دوسرا انتقام ہوتا تھا اور یوں خونی نزاعوں کا سلسلہ جاری رہتا تھا بہر حال جو صورت معاملات تھی وہ مجازاً نہیں بلکہ حقیقتاً، شخصی جنگ، کی مصداق تھی۔

موجودہ تغیرات اس کی جگہ اب ایک ایسی صورت، معاملات نے لے لی جس میں جمہور کا ایک با اختیار قائم مقام اور ناظرِ فرائض ثالث

(۱) افراد کے ساتھ زیادتی پر اس حیثیت سے توجہ کرتا ہے کہ وہ مشترکہ دولت کے ساتھ زیادتی ہے (۲) مفروضہ زیادتی کرنے والے کو گرفتار کرتا ہے (۳) یقین جرم میں ایک موجود فی الحارج اور سب کے لئے یکساں معیار فیصلہ یعنی قانون سے کام لیتا ہے (۴) مفروضہ زیادتی کرنے والے پر ان قواعد کارروائی بشمول قواعد شہادت و ثبوت کے مطابق مقدمہ چلاتا ہے جن کی عام اشاعت ہو چکی ہے (۵) بصورت ثبوت زیادتی کرنے والے کی سزا دی اپنے ذمہ لیتا ہے۔ اس تغیر کی تاریخ اگرچہ اہم ہے مگر اس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہمیں یہاں اس تعلق سے واسطہ ہے جو جمہوری اختیار، جمہوری قانون اور جمہوری سرگرمی میں اور افراد کی آزادی و ذمہ داری کے نشوونما میں پایا جاتا ہے۔ آئندہ متعدد جزئیات کے بیان میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کریں گے کہ افراد کی ذمہ داری و آزادی کے ارتقاء میں توار و پایا جاتا ہے۔

نیکی و بدی کے متعلق فیصلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) ان میں اخلاقی اہمیت تسلیم کی جائے یعنی ان کی بنیاد و ابتدا کو اخلاقی یا ارادی قرار دیا جائے (۲) انہیں اشیاء کے

حقیقی خواص میں شمار کیا جائے گویا ان کو ایک ایسا جوہر مانا جائے جو تمام اشیاء میں موجود ہے یا ایک ایسی طاقت سمجھا جائے جو اشیاء میں رہتی ہے اور جس کی وجہ سے اشخاص و اشیاء مہربان و نامہربان مفید و مضر ہوتی ہیں۔ وحشی قبائل مثلاً موت یا بیماری کا تصور فطری بُرائی کی حیثیت سے نہیں کر سکتے

بلکہ ان دونوں چیزوں کو دشمن کی بہ خواہانہ جادوگری کی طرف منسوب کرتے
 ہیں اسی طرح بد برائی انسان کے افعال سے پیدا ہوتی ہے اسے یہ جوشی
 ایک ایسے فوٹی الفطری میدان کی طاقت قرار دیتے ہیں جو انسان میں بھی
 ہوتا ہے جس وقت اس کی جس شخص با جس نے کو ہوا بھی لگ جاتی ہے اس پر
 آفت آجاتی ہے۔ ایسے لوگوں کے کاموں پر خدا کی بھٹکار ہوتی ہے لیکن اس
 طرح ان بات پر یہاں پر ات میں اور ان برائیوں میں فرق نہیں کیا جاتا
 جو فتنہ اور سیہ سب کا نتیجہ ہوتی ہیں ایسے موقع پر اچھائی یا بُرائی کے متعلق
 اخلاقی نقطہ نظر تو سنا یہ بن موجود ہوتا ہو البتہ یہی نقطہ نظر کا غلبہ ہوتا ہے
 جو عمومی نقطہ نظر سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ یوں بُرائی کے متعلق یہ رائے قائم
 کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسا متعدی مادہ ہے جو ایک نسل سے دوسری
 نسل تک فریاد طبقہ سے دوسرے ذریعہ کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے وہ
 آہستہ آہستہ ہوتا ہے جس سے اگر نجات حاصل ہو سکتی ہے تو ایسے ذرائع
 سے جو خود بھی سماں میں۔ مگر یہ مسائب، وبائی امراض، شکستیں، زلزلے
 اور دیگر نیشیب کو یا انسانی قرار دیکھ جاتی ہے اور اخلاقی برائیوں کو نصف
 سے زائد میں یا کم کہا جاتا ہے۔ معاصر منہ ہی امراض سمجھے جاتے ہیں اور فطری
 رخصتوں یا اخلاقی بہ خواہانہ رخصت کا نتیجہ خیال کئے جاتے ہیں اخلاق میں
 مادیت اور فطرت میں اخلاقی یا بہ اخلاقی کارنگ یہ کیا جاتا ہے تو
 ان صورت کی بہ دولت افراد کی شخصی، زادی و ذمہ داری میں جو
 کچھ واقع ہوتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی شاید ہی ضرورت ہو انسان
 ان نتائج و اعمال کے لحاظ سے بہ طرف سے ایسی پر اسرار طاقتوں میں
 گمراہ ہوتا ہے جن کے حلق عمل کے متعلق پیش منی سے کام نہیں لیا جاسکتا یہ
 بیان اس وقت بھی صحیح ہوتا ہے جب انسان کی بہتر بہتر حالت ہوتی ہے لیکن
 جب انسان کی طاقت کا رخ یہی کے ان قابل ضبط سرچشموں کی طرف سے
 پھیر کر ان کے میدان طبع میں موجود ہوتے ہیں ساخرانہ اعمال کے
 طرف کر دیا جاتا ہے تو اس وقت جس قدر موثر آزادی کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے اس کی مقدمہ بہت ہی کم ہوتی ہے یہ ذمہ داری کی اسی غلط
تعمیل کا نتیجہ ہے کہ انسان ایسے افعال کا جواب دہ قرار دیا جاتا ہے جو اس
سے سرزد نہیں ہوتے، کیونکہ اس میں برائی کی طرف ساحرانہ میدان کا
وجود فرض کیا جاتا ہے۔ نقطہ، دبا، جنگ میں شہت کا علاج تو جان و
مال کی قربانی یا مذہبی رسوم کے ذریعہ بخیر کیا جاتا ہے لیکن ان قابل علاج
اسباب نقصان کی طرف توجہ بھی نہیں کی جاتی جو انسانی جہالت و غفلت کی
شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔

۲۔ نیت و اتفاق ایسی صورت میں اتفاقی اور ارادی نیکی یا بدی میں شاید ہی
افرق کیا جاسکتا ہو۔ اپنی تاریخ کے نسبتاً آخری زمانہ تک
جماعت کا اس سفر و جد پر عمل تھا کہ جب ایک مضر رسالہ نکلے گا
تو اس نتیجہ کے نکلنے کے یہ معنی ہیں کہ جن لوگوں کو اس سے کسی قسم کا تعلق
ہے ان میں بدی کی طرف میلان موجود ہے، آزادی کی تحریک کے ساتھ
ذمہ داری کی تحریک بھی پائی جاتی تھی جو تحریک آزادی کا دشمن تھی۔ اگر کوئی مضر
نتیجہ نہیں نکلتا تھا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مضر رسالہ نیت بھی موجود
نہیں، نقصان اگر جانور بلکہ بے جان چیزوں سے بھی پہنچتا تھا تو وہ بھی
نا پسندیدگی اور سزا کی زد میں آجاتی تھیں۔ اثنیہ میں عہد تمدن تک اس
دستور کی یادگار باقی رہی۔ مگر کسی شخص پر درخت گر پڑتا اور وہ مر جاتا تو
اس درخت پر مقدمہ چلایا جاتا اور فیصلہ سزا کے بعد وہ شہر کے باہر پھینک
دیا جاتا بالفاظ دیگر اسے جل وطن کر دیا جاتا۔ مضر رسالے کا مالک تو
بہر حال ذمہ دار قرار دیا جاتا تھا مگر اس کے مجرم قرار پانے کی دیسٹ مارک
لے ایک مثال اس کی ہے۔ ہندوستان کی ایک سورتی اور اس کے
چھ بچوں پر یہ راضی قائم کیا گیا تھا کہ انھوں نے ایک بچہ کو مارا اور
مار کے اس کا ایک حصہ کھا لیا۔ طرزیوں پر مقدمہ چلایا گیا سورتی تو مجرم
قرار پائی اور اس کے سزا کے موت بخیر کی گئی لیکن بچے اس سے
چھوڑ دئے گئے کہ وہ کم سن تھے اور ان کے سامنے ان کی ماں کی بری مثال

موجود تھی جس زمانہ میں لکڑی، پتھر، جانور برے نتائج کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہوں اس میں انسانی افعال کے متعلق نیت، اتفاق یا آفت کے فرق کرنے کی کب گنجائش ہوگی۔ قرون متوسطہ کا تو یہ اصول تھا کہ انسان کے قصہ، اس کے خیال، کا علم ابلیس کو بھی نہیں ہوتا، یقینی طور پر صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ نقصان ہوا اب جو اس نقصان کا سبب بنا ہوا، اسے خمیازہ بھگتنا چاہئے اگر یہ نہ ہوا تو کو یا نہ علانہ کوئی نقصان ہوا اور نہ کسی پر الزام ہے۔ لیکن نقصان تو ہوا ہے اس لئے جس کا تعلق ہو خواہ دور کا ہوا ہے اپنے اس تعلق کی بنا پر مجرم قرار پانا چاہئے۔ یہاں جو ہوا سو ہوا سے کام نہیں چل سکتا۔ سہ سو برس میں انگریزی قانون کی جو حالت تھی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کیسے دور کے تعلق سے بھی ذمہ دار قرار پا جاتا تھا "آپ اپنے کام کے لئے جا رہے تھے کہ میں آپ کے کہنے سے آپ کے ساتھ ہو لیا راستہ میں میرے دشمن مجھ پر ٹوٹ پڑے اور مار ڈالا۔ اب میرا خول بہا آپ کے ذمہ ہے جنگل جانوروں کی نمائش یا پاگل کا دلچسپ تماشہ تھا آپ مجھے دکھانے لے گئے۔ ان جانوروں یا پاگل آدمی نے مجھے مار ڈالا۔ میرا خول بہا آپ کو دینا پڑیگا۔ آپ نے اپنی تلوار لٹکا دی تھی ایک شخص سے وہ گر پڑی میرے لگی اور میں زخمی ہو گیا۔ اس کا تاوان دلوائے" افعال کے مرکزی جز کی حیثیت سے نیت کے تصور کا وضاحت کے ساتھ ظہور رفتہ رفتہ ہوا ہے اور اسی کی بدولت آزادی یا آزادانہ افعال کا تصور عالم وجود میں آیا ہے۔ یہ امر تو ظاہر ہے کہ ذمہ داری کی تحدید بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی کتنی زیادہ آزادی کی تحدید ہوگی۔ اگر انسان ان چیزوں کا ذمہ دار ہے جن کے متعلق وہ خواہش و پیش بینی سے نہ کام لیتا ہے اور نہ لے سکتا ہے تو وہ کیوں اپنے آپ کو افعال کے نتائج کے متعلق ذمہ داری سے کام لینے اور اس دوران پیشی کے محال سے اپنی تجاوز کے مرتب کرنے کا ذمہ دار سمجھے۔ یہ پہلے اس وقت وضاحت کے ساتھ نظر آتا ہے جب ہم اپنے مذکورہ بالا بیان کو الٹ کے دیکھتے ہیں اگر برائی کی بالارادہ کو شش سے مضرت رساں نتیجہ پیدا نہیں ہوتا تو کوشش

کریو الامور والزام بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ صاف بچ جاتا ہے۔ کیونکہ ۱۱ ارتکاب جرم کی کوشش جرم میں شامل نہیں ہوتی۔

۳۔ سیرت و شخصیت اخلاقی فیصلہ تو ایک طرف، قانون کے نقطہ نظر سے حالات بھی فاعل کی نیت کے متعلق رائے قائم کرتے وقت ہم اس سیرت کو پیش نظر رکھتے ہیں جو اس کے طرز عمل سے ظاہر

ہوتی ہے۔ کسی خاص فعل کی اخلاقی حیثیت کے متعلق فیصلہ میں ہم اپنے نقطہ نظر کو وسیع کر کے ان نتائج کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں جن کے ظہور کی فاعل عادتہ کوشش کیا کرتا ہے، اگر کوئی کام اس کی معتاد روش کے خلاف ہوتا ہے تو ہم اسے کم الزام دیتے ہیں۔ اگر اس کی سیرت اس طرح کے افعال کے لئے وقف ہوتی ہے تو ہم اسے زیادہ الزام دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم فاعل کے مستقل رویہ اور میلان طبع کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ افعال کے نتائج و حالات کو زیادہ غور سے دیکھتے ہیں۔ اپنی جان و مال، یا دوسروں کی حفاظت مخفف حالات میں داخل ہے۔ اشتعال کی مقدار اور فوری بیجانی خوف یا غصہ کی موجودگی پر اس نظر سے غور کرتے ہیں کہ یہ دونوں دیرینہ اور متعین طور پر قائم شدہ خیال سے متماثر چیزیں ہیں۔ یہ سوال پیش نظر رکھتے ہیں کہ آیا یہ جرم پہلی دفعہ ہوا یا اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے، یہ شخص نیک چلن ہے یا بد چلن ہے۔ آجکل اس امر پر بھی غور کرتے ہیں کہ وراثت، ابتدائی ماحول ابتدائی تعلیم اور مواقع کا اثر کہاں تک شامل ہے؟

ہم اب بھی جمہوری و شخصی اخلاق، ذاتی فیصلہ اور قانونی کارروائی دوسرا کے نقطہ نظر سے اس بارے میں بہت پیچھے ہیں۔ حال ہی میں ہم نے نو عمر قصور واروں کے ساتھ مخصوص طریقہ اختیار کرنا شروع کیا ہے، لیکن ان کے مناسب حال طریقوں کی توسیع کو سخت مخالفت اور اس سے زیادہ سخت جمود و بے اعتنائی سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے بہت سے اچھے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر جرم کی حیثیت متعین کرتے وقت ابتدائی تربیت اور موقع کا لحاظ کیا گیا تو اس سے ذمہ داری کا معیار پست ہو جائیگا۔ جس طرح کسی

زمانہ میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ جو مسافر رساں نتائج ظاہر ہو چکے ہیں انکی ذمہ داری کے عائد کرنے میں اگر عدم نیت کے عذر کو قابل سماعت قرار دیا گیا تو اس سے ذمہ داری کا دائرہ تنگ ہو جائیگا۔ اس نے کسی کو بھی قانون کے نیچے سے بچنے کا نکل جانے دینا، احتیاط کے خلاف ہے۔ یہی سلسلہ میں بدست و شواہد پیش آتی ہے اس کا تعلق عقلی و عملی جہلو سے ہے۔ ایک وقت وہ تھا جب نیت کے موجود یا غیر موجود ہونے کا فیصلہ کرنا غیر ممکن معلوم ہوتا تھا۔ کہو کہ اس کا علم خدا ہی کو تھا لیکن اب ہم نے فوری نیت کے دریافت کرنے کے لئے ایسے طریقے ایجاد کر لئے ہیں جو اصولاً صحیح ہیں و بھلائے عمل ان میں نقص موجود ہیں۔ اس طرح علم الانسان، علم النفس، علم الامور کی ترقی سے ایک وقت وہ آئینہ کا جب نیت و سیرت پر روشنی، ابتدائی ماحول اور تربیت کے اثر کو ملحوظ رکھنا ممکن ہو گا۔ ہوں تو یہ مسئلہ اپنے فیصلہ کے موجودہ طریقوں کو اسی طرح و شبانہ سمجھیں گے اس طرح کہ پہلے ہم گزشتہ زمانہ کی اتفاق و اشتغال کی طرف سے بے اعتنائی کو احتیاط قرار دیتے ہیں سب سے زیادہ یہ کہ ہمیں اس وقت یہ معلوم ہو گا کہ حالات و سیرت کی تہ میں جو اسباب مضمر ہوتے ہیں انکی تیز میں جس قدر اضافہ ہو گا اس قدر ذمہ داری کی بندشیں ڈھیلی بنیں بلکہ اور سخت ہونگی۔

وما غی نفاقا بلیت ارادی افعال کے فیصلہ کن عنصر کی حیثیت سے سیرت اور بے خیالی کے روز افزوں اعتراف کے ساتھ ساتھ ہم نے اب عمر حقی اور جنوں وغیرہ کو موثرات فیصلہ کی حیثیت سے پیش نظر

رکھنا شروع کر دیا ہے۔ لیکن اس کے نتیجہ و ثمر کی رہنمائی سست رہی۔ اگر ہم اسی مسئلہ جنوں کو لیں، تو ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جنوں کے مسائل نتائج کی ذمہ داری سے سبکدوش رہنے کے لئے اس امر کی ضرورت تھی کہ قائل خیم و حافظہ سے بالکل محروم ہو اور اپنے افعال کو اس سے زیادہ سمجھ سکتا ہو جتنا شیرخوار بچے، بہائم یا جنگلی جانور سمجھنے میں۔ انیسویں صدی کے آغاز میں اس درجہ ہرزہ سرانجنوں ہونے کی ضرورت نہ تھی بلکہ امونائیک و بد میں تفریق کی عدم قابلیت کافی تھی۔ ۱۸۴۳ء میں ایک شہور قانون کی بدولت انگریزی قانون

یہ ترسیم ہونی کہ اصولاً نیک و بد میں تفریق کی جگہ پیش نظر معاملہ میں نیک و بد کی تفریق کو ہی، لیکن اس بار سے میں مزید پیش قدمی علمی ترقی کے ہر کام پرستی جس کی بدولت کسی فعل کے انجام دیتے وقت فاعل کی مخصوص دماغی حالت کا اندازہ ہو سکیگا اور یوں موجودہ نظام کے ایسے نقائص کی اصلاح ہو سکیگی جن کے باعث ایک طرف تو وہاں عذر جنون کے پیش کرنے کا موقع ملتا ہے جہاں جنون کا وجود نہیں ہوتا اور دوسری طرف ایسے لوگوں کو سزا ملتی ہے جو غیر ذمہ دار ہوتے ہیں عام فیصلہ اب بھی اس خیال کی طرف مائل ہے کہ نتائج کی بنیاد پر واضح اور متعین ارادہ کا انتساب فاعل کی طرف ہونا چاہیے اور دماغی پیراگنڈر دخیل الی کے حادثات کو نظر انداز کر دینا چاہیے کیونکہ یہی مقتضائے احتیاط ہے۔

بے خیالی کی اگر دماغی عدم صحت کی حالت میں انسان اپنے افعال کی ذمہ داری کی ذمہ داری سے بہکے و شش ہو جاتا ہے تو دماغی صحت کی حالت میں نتائج کا ذمہ دار قرار پاتا ہے جن کا اسے خیال تک نہیں ہوتا اس کے علاوہ اگر وہ کسی کام کے انجام دینے کا خیال نہیں کرتا تو اس خیال نہ کرنے کا بھی وہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت عقلی بے خیالی یا بے توجہی سے ہے، مثلاً جب راج عمارت کے اوپر سے مہرک پر پھینکتا ہے جس سے کسی کے چوٹ لگتی ہے تو اس صورت میں چوٹ کی دیدہ و دانستہ کشتش تو کجا اس کا خیال بھی اسے نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کا خیال فرد کی ذات سے ہے جسے ذہن کیجئے مہندس کو اشارہ دیا گیا لیکن اس نے نہیں دیکھا یا بے توجہی پر خواہ کوئی نقصان نہ پہنچے جب بھی فاعل اخلاقی حیثیت سے قابل الزام ہوتا ہے علیحدہ اپنے اپنے افعال کے نتائج کا خیال کرنے کی وجہ سے مورد الزام قرار پاتے ہیں اگر وہ کسی خاص کام کو ایک خاص وقت پر انجام دینے کا خیال نہیں کرتے مثلاً جس وقت ان سے گھر آنے کو کہا جاتا ہے اس وقت وہ نہیں آتے تو یہی تفریق پیش کی جاتی ہے۔ ان صورتوں کا خلق صرف ذمہ داروں کے لئے نہیں۔ انسان میں جس قدر ضمیر کی

پابندی زیادہ ہوگی اسی قدر ایسے مواقع پیش آئیں گے جب اسے اپنے آپ کو اس لئے مستحق ملامت قرار دینا پڑیگا کہ بعض نتائج اسکے خیال غور و خوض یا پیش بینی سے کام نہ لینے کی وجہ سے پیدا ہو گئے، مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ صورت حال ایسی ہو جس میں اس امر کے باور کرنے کے وجہ موجود ہوں کہ اگر اس کی سیرت کی نوعیت مختلف ہوئی تو وہ ان موجب الزام نتائج کا پیش از وقوع اندازہ کر لیتا۔ چونکہ وہ کسی دوسری شے کے خیال میں غرق ہو گا اس لئے وہ ان نتائج کا خیال نہ رکھ سکیگا لیکن یہ دوسری شے خواہ بجائے خود اچھی ہو لیکن اس موقع پر وہ نازیبا سیرت کی علامت ہوگی یہی واقعہ کہ وہ اپنے آپ کو کسی شے کے خیال میں اس طرح مستغرق ہو جائے دیگا کہ اسے اپنے وعدہ کے ایفاء یا اپنے ضرورت مند دوست کی امداد کا خیال نہ آنے پائیگا اس امر کا ثبوت ہو گا کہ اس کی سیرت میں خود غرضی یعنی بے پروائی پائی جاتی ہے۔

بظاہر تو یہ امر عجیبہ اور بیدار قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انسان چونکہ اپنے افعال میں غیر ذمہ دار ہوتا ہے اس لئے دوسرے اس کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں تاکہ اس میں ذمہ داری پیدا ہو۔ وہ خود اپنے آپ کو اس لئے الزام دیتا ہے کہ اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں ذاتی یا مخصوص نفع کو اس حد تک ترجیح دیتا ہوں کہ دوسروں کے نفع کی طرف سے غافل ہو جاتا ہوں (اگر اس واقعہ پر افسوس غماشی نہیں بلکہ اصلی ہوتا ہے تو) اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ انسان میں آئندہ نسبتاً زیادہ خیال رکھنے کی عادت کو نشوونما ہوتا ہے، جب ناواقفیت کا باعث سیرت کا نقص ہوتا ہے تو خود اپنی یا دوسروں کی نظر میں ناواقفیت برے نتائج کے عذر کی حیثیت سے بہت کم لائق قبول ہوتی ہے۔ انسان کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ اسے اپنے افعال کے نتائج کا علم ہو لہذا اس صورت میں اس کی اخلاقی سیرت کا دار مدار اس پر نہیں کہ اس کے پیش نظر چند صورتیں ہوتی ہیں جن میں سے وہ بدترین کا انتخاب کرتا ہے، بلکہ مشکل یہ ہے کہ اس کے پیش نظر صرف ایک ہی صورت ہوتی ہے

جس کا اس لئے سوچ سمجھ کر انتخاب نہیں کیا۔ اس کی آزادی کا راز اس ملکیت میں مضمر ہوتا ہے جس کی بدولت وہ اپنے طرز عمل میں تغیر کر سکتا ہے اور جو اسے اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ اس کی ناواقفیت کا ازالہ دوسروں کی باز پرس یا اس احساس ذمہ داری سے ہوتا ہے جو خود اس میں بعد کو غور و خوض کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بنا پر ذمہ داری یا آزادی کے ہر نظریہ کے لحاظ سے ان افعال کی حیثیت پیچیدگی سے خالی نہیں جو یا تو بے توجہی کا نتیجہ ہوتے ہیں یا غفلت کے باعث سرانجام نہیں پاتے۔ ایسی صورت میں یا خود اپنے آپ اور دوسروں کو الزام دینا بالکل غلط ہے کیونکہ آزادی و ارادہ کا عنصر مفقود ہوتا ہے یا مختلف صورتوں کا غور و خوض کے ساتھ موازنہ اور کسی ایک صورت کی دانستہ ترجیح ان دونوں باتوں کی عدم موجودگی ذمہ داری کے عائد کرنے کے لئے کافی ہے (بالفاظ دیگر ایسے مواقع پر عدم غور و خوض کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے مگر اگر ذمہ دار ناواقف ہوتا ہے تو اس کی ناواقفیت کی وجہ سے فطرت اس کے افعال میں نتائج کے پیدا کرنے سے باز نہیں آتی کسی بینائی کے فعل سے جو برے نتائج ظاہر ہوتے ہیں وہ حقیقت میں فاعل کو یہ بات یاد دلاتے رہتے ہیں کہ آئندہ اسے توجہ سے کام لینا چاہئے اسی طرح نسیان، بے پروائی، فرد گزاشت پر اپنی یاد دوسروں کی سزائش سے پابندی ضمیر کے ساتھ پیش بینی اور غور و خوض کے ساتھ انتخاب کی عادت پیدا ہوتی ہے زمانہ حال کی صنعتی سرگرمیوں کی اضافہ شدہ پیچیدگی و خطرناکی برقی طاقت، قومی الاثر آتش گیر مادوں، ریل اور ٹریم گاڑیوں اور بڑی بڑی ٹکڑوں کے خطرات کی بدولت بڑی حد تک یہ امر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ فرد گزاشت بھی مجرمانہ ہو سکتی ہے، علیہذا ایوانائی، باب فکر کا یہ عقیدہ کہ اگر حصول علم ممکن ہے تو ایسی صورت میں بے خیال لاعلمی بدترین بڑائی ہے اب پھر لوگوں میں پیدا ہو رہا ہے، سفر، نقل و وطن، ساخت اشیاء کے مجموعی طریقہ اور شہروں میں رہنے والوں کے ازدحام کی وجہ سے لوگوں کی باہمی احتیاج میں جو ترقی ہوتی ہے اس کے سبب سے ان نقصانات کا رقبہ وسیع

قسم یا سخت جہانی آزمائش سے کام نہیں لیا جاتا، بلکہ اس دیانت اور
انصاف ہی وسائل سے کام لیا جاتا ہے جو فریقین مقدمہ اور ان کے وکلا
کو حاصل ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر سلطنت کی حیثیت ایک فیاض ناظر
حکمہ کی ہوتی ہے۔ تاہم، غریب، اجنبی یا محض دیانت دار کو تقریباً خواہ
مخوفاہ نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ بہر کیف انصاف کا اصطلاحی پہلو یعنی صحیح
شکل، یہ خیال حد مناسب سے آگے بڑھ جاتا ہے، قانونی دماغ رکھنے والے
غالباً وہ شخص ہوتا ہے جس کے نزدیک اصطلاحی نظائر و قواعد قابل قبول خوبی
یا قابل اعتراض بدی سے زیادہ اہم ہوتے ہیں لیکن طرف تشبیہ میں اضافہ و افادہ
کی تشبیہ و تشریک کے علمی ذرائع اور ناظر فہار و دانشمند عام پیشہ و راہ باب
تنقید کی بدولت ہم یہ امید رکھ سکتے ہیں کہ مقدمات میں غامض نتائج کی فوری
یو مانہ زیادہ تسیم کی جائے گی اور عدالتیں عام انصاف کے آئینہ عمل کی حیثیت
سے تمام قانونی نزاعوں کے اسیلہ میں نظر آئیں گے۔ یہ وہ منہ بہ منہ

خانہ کی وائمانی اور ان کی مذہب و تلافی کی تعریف زائد سے زائد
اور ان کے طرف انہیں تشبیہ کے عام منہ بہ منہ کو بیان کر سکتی ہے
۲۰۔ جس حد تک اس میں تعریف کی حیثیت سختی کے ساتھ ملحوظ ہے اس
حد تک کسی تعمیر یا ترمیم اور کو قابل از وقوع بیان کر کے بجائے کہ ششہ
انظار و رسوم کو قلمبند کر سکتی ہے، اس سے یہ نو معلوم ہو سکتا ہے کہ آئندہ کیا
نہ ہونا چاہیے، لیکن غامض صورتوں کے علاوہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا
کہ آئندہ کیا ہونا چاہیے۔ ۲۱۔ بنیادیں طبع جس میں آئندہ واجب
اور کو انجام یا مایا چہ تو اس کا علیہ زیر بحث تعریف سے اور بھی کم ہوتا ہے
اس قسم کی تعریف و شکل اختیار کرتی ہے اس سے ایک کو نہ اطلاق کی وہ
کمیت کم مقدار ہوتی ہے جس کی حد سے ان لوگوں کو تجاوز نہ کرنا چاہئے جو
بہائی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا ایک اخلاقی مقصد ہے اس
سے لوگوں کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے اور جو کچھ کرنا چاہئے

کیونکر کرنا چاہیے یوں اس کی قوت اس کشمکش سے آزاد ہو جاتی ہے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صورت حال پیچیدہ مبہم اور غیر متیقن ہوتی ہے لیکن جب حقیقی مقاصد کے مقابلہ میں ظاہری شکل کو زائد از ضرورت اہمیت دی جاتی ہے تو اس سے بے موقع تاکیہ اور غلط نقطہ نظر کی طرف رہنمائی ہوتی ہے اس صورت میں قواعد مقصود بالذات ہو جاتے ہیں ان کا استعمال اس لئے نہیں ہوتا کہ نتائج کے متعلق بصیرت حاصل ہو بلکہ نتائج سے قطع نظر ان قواعد کی بناء پر افعال کو بجا قرار دیا جاسکے۔ جو شخص پابند ضمیر ہونا چاہتا ہے اسے یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ نیکی تکمیل مقاصد نہیں بلکہ پابندی قواعد کا نام ہے۔ متوسط درجہ کے آدمی یہ سمجھنے لگتے ہیں قانونی تعریف و تحدید کی متوسط سطح پر قائم رہنے سے اخلاق کی ضروریات پوری ہو جائیں گی۔ انانیت پسند و خود غرض یہ خیال کرتے ہیں کہ اگر انھوں نے کسی قانون کی خلاف ورزی نہ کی تو ان کے افعال بجا ہو گئے اور اس شرط کے پورا کرنے کے لئے قانونی سزا سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں یوں جو عقل طرز عمل کی ترقی کے لئے منشاء ہے قانون پر عمل کرنے میں صرف ہونا چاہئے تھی وہ صرف الفاظ قانون پر عمل درآمد کے لئے عیارانہ تدابیر کے سوچنے میں صرف ہوتی ہے اس طرح سے باعزت، شہریوں کا شمار ان اجتماعیت سے معرکی طاقتوں میں ہونے لگتا ہے جن کا نام اجتماعی اصلاح کے سخت ترین موانع کی فہرست میں نظر آتا ہے۔ اخلاقی، قانونی اور عدالتی کے اس اتحاد کا ایک ایسا نتیجہ نکلتا ہے جو خود اس اتحاد کے لئے مضرت رساں ہوتا ہے یہ نتیجہ اس مکمل تفریق کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو قانونی اور اخلاقی میں رونما ہوتی ہے اس تفریق کی بناء پر قانونی کا تعلق صرف افعال سے رہ جاتا ہے اور سیرت یا محرک سے اس کو کوئی سروکار نہیں رہتا اس کا قانونی سے زیادہ انداز پر اثر پڑتا ہے پناہ سزدگی کی بابت ایک خیالی جوہی یا پھر باورانی دیانتی شے کی ہو جاتی ہے جس میں وہ اجتماعی و انسانی خصائص نظر انداز ہونے لگتے ہیں جو اسی طرح عملی دنیا کا مایہ میں طرح کہ فطری اشیاء و قوائے جسمانی دنیا کا مایہ میں اور بالآخر عام طور پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاق کا تعلق ایسی معصوم صفتی مایہ

سے ہے جو افراد میں پائی جاتی ہے۔ اخلاقی فرائض میں جو سب سے اہم ہیں ان میں سے ایک فرض یہ ہے کہ قانونی نظم کو عام نفع کا نسبتاً زیادہ کافی مظہر بنانا چاہئے۔
 مخصوص مسائل | یوں معاشرتی جماعت صرف اتنا ہی نہیں کرتی کہ اپنے ارکان کے ذمہ مخصوص فرائض عائد کرتی ہو بلکہ ان تمام لوگوں پر جو اس کے فوائد سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں یہ سب سے بڑا فرض عائد کرتی ہے کہ انھیں معاشرتی نظم کے طرق کار میں عقل و فہم کے ساتھ انصاف پسندی کے موجود رہنے کا خیال رکھنا چاہئے۔ جن عجیب و غریب اخلاقی مسائل سے لوگوں کو معاشرتی جماعت کے ارکان کی حیثیت سے دوچار ہونا پڑیگا وہ وقتاً فوقتاً بدلتے رہیں گے۔ اس وقت جو مسائل سب سے اہم ہیں ان میں سے ہم مندرجہ ذیل برسان ذکر کر سکتے ہیں۔

۱۔ **خاص ابطہ** | اخلاق کا سلبی پہلو کبھی اتنا اہم نہیں ہو سکتا جتنا ایجابی فوجداری کی پہلو ہو سکتا ہے کیونکہ مرض کے تشخیصی پہلو کی اہمیت اس عضو یا پانی پہلو کے برابر نہیں ہو سکتی جس کی برہمی و دبی نظم کا نتیجہ مرض ہے لیکن اگر ہم اپنے طرق کار پر منصفانہ نظر ڈالنا چاہیں گے تو ہم اس امر کو نظر انداز نہ کر سکیں گے کہ ہمارے طرق کار میں عہد وحشت کی بہت سی یادگاریں موجود ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ ایام کے بہ نسبت ہم نے قابل قدر ترقی کی ہے۔ سوائے تک یہ حالت تھی کہ انگلستان میں جب یہ تجویز پیش کی گئی کہ پانچ تین لاکھ کی چوری کی سزا سابق سزائے موت کے برابر کسی دور دراز نو آبادی میں جلا وطنی مقرر کی جائے تو یہ تجویز مسترد ہو گئی۔ لیکن جس قدر ترقی ہم نے اس وقت تک کی ہے اس پر خود ستائی کی داد دینے میں ہم غالباً بہ بھول جا رہے ہیں کہ اب بھی کتنی ترقی کرنا باقی ہے۔ ہمارے یہاں مفہومات کی سماعت میں انسانی کی بجائے اصطلاحی پہلو یعنی انسانیت کے بدلے خاص ابطہ کی پابندی کا پہلو ہم غالب ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جرائم کی اس قدر تعداد

کے صاحب فکر ارکان کا کام ہے۔ ہم کو سب سے زیادہ دو چیزوں کی ضرورت ہے (۱) فیصلہ کے ان جدید طریقوں کے امکانات کو تسلیم کرنا جو خصوصیات نفسیات اور اجتماعیات کی بدولت پیدا ہو سکتے ہیں (جب) اس خیال کو دل سے نکال دینا جو عہد جاگہ داری کی بدکار ہے اور جس کی رو سے انسان کی گویا بلحاظ سرشت دو قسمیں قرار دی جاتی ہیں ایک جزائرمیشہ و دوسری نیک اطوار۔ ہم کو ان طریقوں پر غور کرنا چاہئے جن سے ماحول و تعلیم، فلاسف و تن آسانی، خارجی ایجاد و تحریک کے مواقع و اثرات کی بدولت مختلف انسانوں میں باہم فرق پیدا ہوتا ہے اور اس کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اصولاً ایک ہی انسانی فطرت ہر سیرت کی تہ میں موجود ہوتی ہے۔ حکم سن ملزمین کے مقدمات کی سماعت کے لئے جداگانہ عدالتوں کے قیام اور مشتبہ چال چلن والوں کی حراست یا آزمائشی طور پر رہائی کے زمانہ میں نگہبانی کے لئے عہدہ داروں کے تقرر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو چھہ ہو سکتا ہے اس کی ابتدا ہو گئی ہے نہ کہ ابھی صرف ابتدا ہے۔ اب بھی اکثر نوجوانوں کے مقدمات کی سماعت بہت ہی بری طرح محض وناہل کے کارروائی کے لئے ہوتی ہے، البتہ اگر مقدمہ کی نوعیت ایسی ہو جس سے لوگوں میں سنسنی پیدا ہوتی ہو تو ایسی صورت میں سرکار کے ہوشیار وکیل اور ملزم کے چالاک وکیل میں طبع آزمائی کا سعد کہ برپا ہوتا ہے اور اس جنگ کا نشانہ جمہور کو اخبارات کے ذریعہ سے نظر آتا ہے تو

(۲) سزا کی اصلاح: ایہ سزا کا یہ تھاں اب بھی کس قدر صحیح ہے کہ وہ ہماری بے اعتباری سے صرف ہوتی ہے۔ بہت ہی بے موقع صرف ہوتی ہے۔ ہر انسان کو اپنی بے اعتباری سے جو ری کرنا مقبہ لگانا آگ لگانا سکھانے ہیں اور اپنی عدالتوں اور قید خانوں کے ذریعہ سے اس کی ان عادتوں کو تباہ کرکے نہیں دیکھ سکتے ہیں کہ ایسا اصلاح خانے قائم ہو گئے ہیں جن کا مقصد تخریب نہیں بلکہ میدان طبع کی تغیر ہے، مگر اصلاح خانے کم اور قید خانے زیادہ ہیں

اگر یہ کہا جائے کہ بدکاری کی عادت مجرموں میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ اس کے لئے اصلاح خانے غیر مفید ہیں تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے۔ اول تو ہم کو اس کا علم ہی نہیں کیونکہ ہم نے اس امر کے دریافت کرنے کی باقاعدہ فہم و خرد کے ساتھ کوشش نہیں کی، دوسرے اگر ایسا ہے بھی تو اس سے زیادہ کوئی روش غیر منطقیہ نہیں ہو سکتی کہ غیر اصلاح یافتہ مجرم کو چند مہینہ بعد اس لئے آزاد کر دیا جائے کہ وہ جماعت کو پھر اپنا شکار بنائے۔ اس کی اصلاح یا جماعت سے مستقل علیحدگی یہی دو صورتیں ایسی ہیں جو از روئے منطق صحیح ہو سکتی ہیں غیر معین سزائیں آزمائش کے طور پر رہائی، مختلف قسم کے مجرموں میں امتیاز، خام کار اور اتھاٹا پہلی دفعہ از نکاب جرم کرنے والوں کی ان لوگوں سے علیحدگی جنہیں جرم کرنے کے ایک عرصہ گزر گیا ہے، مجرم عورتوں کے لئے نگران عورتوں کا تقرر، توبہ خانوں میں تعلیم اور صنعتی تربیت کا رواج، آزاد شدہ مجرموں کیلئے کسب معاش کا انتظام، ان تمام امور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالت رد باصلاح ہے، تاہم یہ امور ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہیں۔ جماعت کے ہمیدہ ارکان کو ان اصلاحات کی ترقی اور جدید اصلاحات کی دریافت کے متعلق اپنی ذمہ داری کو تسلیم کرنا چاہیے۔

حسن انتظام کی گزشتہ سو برس کے اندر جماعت نے اندرونی پیمانی کی ترقی میں بڑی تیزی کے ساتھ ترقی کی ہے تجارتی تغیرات کی بدولت شہر وں میں انسانی آبادی کثرت سے جمع ہو رہی ہے۔ لوگوں نے اپنے اپنے وطن چھوڑ کے باہر جانا اور دوسروں سے ملنا جلنا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے مقامی روابط منقطع ہو رہے ہیں عالمگیر بازاروں اور مجموعی لیکن غیر شخصی پیداوار و تقسیم کو نشو و نما ہو رہا ہے یوں ایک طرف تو بہت سے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں اور دوسری طرف بقائے نظم کے قدیم وسائل خصوصاً وہ جو مختصر اور سقررہ عادات رکھنے والے گروہوں کے مناسب حال تھے کمزور اور فنا ہو رہے ہیں۔ ان

اسباب سے انصاف کے ذرائع پر سخت بار پڑ رہا ہے۔ صنعتی حالات کی از سر نو ترتیب کے وقت جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کے نشو و نما کی رفتار امریکہ میں اس لئے نہ تیز ہو سکی کہ اس ملک کی وہ حالت تھی جس میں نئے کاموں کو شروع کر کے ان کے لئے راستہ ہموار کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ یہاں آگے بڑھنا، نئی زمینوں کا لینا، غیر استعمال شدہ کالوں اور جنگلوں کا دریافت کرنا، نئے پیشوں کو نشو و نما دینا، آبادی میں اضافہ کا ہونا، اس کی ضرورتوں کا پیدا ہونا، ان امور کا موقع تھا اس لئے افراد کی حوصلہ مند یوں میں تحریک پیدا ہوئی اور ان کی کوششیں بار آور ہوئیں۔ ایسی حالت میں ان جمہوری وسائل کی عام ضرورت پیدا نہیں ہوئی جن کا تعلق سوائے، نگرانی اور اشاعت سے ہے مگر اب یہ دور عملاً ختم ہو چکا ہے اب امریکہ کی ریاستوں اور شہروں کو جمہوری صحت، افلاس، بے کاری، آبادی کے ازدحام، آلودگی، بار برداری، خیراتی امداد، آوارہ گردی اور بد معاشی کے انہی مسائل سے سابقہ پڑ رہا ہے جن سے نسبتاً قدیم ممالک دوچار ہیں۔

اس کے علاوہ جب ہم ان مسائل کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہوتے ہیں تو ہمارے ساتھ وہ روایات ہوتی ہیں جو، دفتری، انتظام اور جمہوری مداخلت کے منافی ہیں۔ جمہوری ضابطہ آزاد و خود مختار ملک کیلئے ناموزوں اور اس پر پورا نہ چلنے والی یادگار معلوم ہوتا ہے جس میں ارکان خاندان کا بند و بست جزو کل باپ کے ہاتھ میں ہوتا تھا واقعی ان عظیم الشان فوائد سے قطع نظر یا انکار کرنا تو حماقت میں داخل ہو گا جو اہل امریکہ کے انفرادیت پسندانہ اذعانات سے حاصل ہوئے ہیں یہ انہی اذعانات کا نتیجہ ہے کہ اہل امریکہ میں شخصی فیاضی کا جذبہ، قومی احسانات کی شکرگزاری کا عام احساس، شخصی پیشقدمی، خود اعتمادی اور ہمہ گیر انتظامی قابلیت ان تمام رضا کارانہ انتظامات سے دھپسی جن کی بدولت تعلیم یا کسی اور ذریعہ سے ہر شخص کی فرویت کو نشو و نما ہوتا ہے، ہر شخص کو یکساں موقع،

معقول گنجائش اور منصفانہ سلوک کا مطالبہ پیدا ہوا لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اب ملک اس منزل تک پہنچ گیا ہے جہاں القزاقی اور کائنات اور کامیابی کو اگر حقائق کی صورت میں قائم رکھنا ہے تو اس کے لئے ہم پر معاشرتی و سیاسی انتظامات کی ضرورت ہوگی۔ اگر انفرادیت، جمہوریت کے، غالبہ میں داخل ہوئی نہیں، اگر وہ ایسی انفرادیت نہیں جو امکان جماعت میں ہے، یہ ایک رکن کے حقیقی قائمہ اور موثر نہ کہ برائے تمام آزادی کو پیش نظر رکھتی ہے تو اس انفرادیت کے معنی بے انصافی، سختی اور دھت کی طرف بازگشت ہونگے خواہ اس کے چہرہ پر نمائش و نمود اور عیش و عشرت کا کیسا ہی دلفریب نقاب پڑا ہو اور کی

اسی لئے جو ذائد اس قدر وسیع و وسیعہ میں کہ ان کی فکر شخصی یا رضا کارانہ پیشقدمی بخوبی نہیں لے سکتی ان کی ماہرہ تحقیقات، معائنہ اور نگرانی کے لئے ایسے معاشرتی ذرائع کا مطالبہ کیا جاتا ہے جن کا تعلق شہر، ریاست، یا ریاستہائے متحدہ سے ہونا چاہئے خوش حال طبقہ بڑے بڑے شہروں میں اپنے قیام کے لئے نسبتاً زیادہ صحت بخش حصوں میں جہاں گانہ انتظام کر سکتا ہے۔ وہ مقامی نقل و حرکت کے لئے اپنی موٹروں سے کام لے سکتا ہے۔ وہ شخصی ذرائع سے خالص دور ہو اور سامان غذا کی فراہمی کی سہیل کر سکتا ہے وہ اپنی متیہ کوشش سے اپنے مملوں کیلئے عمدہ تعلیم، پاسپاتی، روشنی اور سڑکوں کی پیشگی کا بندوبست کر سکتا ہے۔ لیکن عوام کے بڑے حصہ کو اچھی ہوا، کافی روشنی، قیام گاہوں اور کارخانوں کی صحت بخش حالت، نقل و حرکت کے ارزاں اور موثر ذرائع، بنانا اس سامان غذا، ہر سے کہتا ہے، عوامی، جانے، اور حسن کی شکل میں تعلیم و تفریح کی معقول سہولتوں کیلئے جمہوری انتظامات کا دست نگر بننا چاہیگا۔

انتظامی معائنہ و نگرانی کے صحیح ذرائع کو جن مسائل سے دوچار ہونا ہے وہ ایسے مسائل ہیں جن کا تعلق علم سے ہے ان کے حل کے لئے ماہرانہ واقفیت اور وسیع ہمدردی کی ضرورت ہے۔ لفظ سیاسی کو اگر اعلیٰ معنوں میں

لیا جائے تو یہ مسائل سیاسی کہلانے کے مستحق ہیں کیونکہ ان کا تعلق جماعت سے
 بایں حیثیت ہے کہ اس کی جماعتی تنظیم کو شش و حصول کے تحت ہوتی ہے
 لیکن اگر لفظ سیاسی کو غامضی معنوں میں لیا جائے یعنی اس کا وہ مفہوم ہو جس کی
 رو سے اس کا مصداق سیاسی گروہ بندی کی رسمی تحقیق اور روشین ہوتی ہیں
 تو اس صورت میں سیاست سے ان مسائل کو اتنا ہی تعلق ہو گا جتنا حساب کے
 پہاڑوں یا حفظان صحت کے قوانین کو ہو گا، بہر کیف اس وقت یہ حالت ہے
 کہ یہ مسائل غیر متعلق سیاسی تحقیقوں سے بے طرح دست و گریباں ہو رہے ہیں
 اور ان گروہ بندی سیاست دانوں کے پنجہ میں بے طرح آگئے ہیں جن کو اگر متعلقہ
 علمی سوالات سے کم سے کم واقفیت ہوتی ہے تو زیر بحث انسانی فوائد سے
 کم سے کم ہمدردی ہوتی ہے۔ اس وقت تک سکی ملازمت میں جو
 اصلاحات ہوئی ہیں ان کی حیثیت بڑی حد تک سلبی ہے یعنی
 نسبتاً زیادہ محسوس اسباب کو رفع کیا گیا ہے جن کا ملازمین کے
 تقرر پر اثر پڑا کرتا تھا لیکن اب ضرورت اس امر کی ہے کہ ملکی
 انتظام میں ایسی تعمیری اصلاح ہو جس سے موجودہ حالات کے حسب اقتصار تحقیق
 نگرانی اور اعلان کے ذرائع کو نشو و نما ہو اور جس کی وجہ سے ایسے جمہوری ملازمین
 کا انتخاب ناگزیر ہو جو علمی طاقت سے مسلح ہوں۔

فصل سیاسی حقوق و واجبات

سلطنت اور معاشرتی جماعت میں صحیح حد فاصل قائم کرنا تو ممکن نہیں
 البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلطنت سے مراد اجتماعی تنظیم و انضباط کے وہ حالات
 ہیں جو بہت ہی عام اور بنیادی ہو سکتے ہیں وہ حالات ہیں جن کا خلاصہ اور منظرہ وہ
 عام ارادہ ہوتا ہے جو قانون سازی اور اجراء کے قانون کے پردہ میں نظر آتا ہے جس طرح عدالت
 کے استعمال یعنی بائیں یا دینی بننے کا حق یا باالفاظ دیگر کسی جمہوری دناظفہ اور صاحب اختیار
 کے ذریعہ سے دعوے کے فیصلہ و اجرا کا حق اصطلاحی حیثیت سے معاشرتی حقوق کا مرکز ہے

اسی طرح رائے دہی کا حق اصطلاحی حیثیت سے سیاسی حقوق کا قلم ہے۔ یہ رائے دہی خواہ براہ راست قانون کے متعلق ہو یا قانون کے بجائے ان لوگوں کے متعلق جو جن کے ہاتھ میں قانون کا اجر ہے کسی معاملے کے متعلق قانون ساز مجلس میں تفیاضا اثباتا اظہار خیال کا حق حاصل ہونا رائے شماری کے وقت ہاں یا نہیں، ذکر سکنا، کاغذ کے ایسے پرزہ کو انتخابی پرچوں کے صندوق میں ڈال دینے کا اختیار رکھنا جس پر چند نام چھپے ہوئے ہوں یہ باتیں ایسی نہیں جنہیں بجائے خود وہ قدرتی اہمیت بھی حاصل ہو جو روزانہ زندگی کے بہت ہی معمولی کاموں کو حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سیاسی حقوق کی نیابتی و امکانی اہمیت دوسری طرح کے حقوق کی اہمیت سے کہیں زیادہ ہے۔ رائے دہی کا حق ان شرائط کے انضباط میں عملی شرکت کا قائم مقام ہے جن کی بنا پر معاشرتی زندگی قائم اور نیکی کی پرکھ جاری رہتی ہے۔ سیاسی آزادی و ذمہ داری سے افراد کی اس طاقت و فرض کا اظہار ہوتا ہے جن کی بدولت انھیں اپنی دوسری استعدادوں کے استعمال کے اجتماعی حالات کو متعین کر کے ان استعدادوں کو موثر بنانے کا موقع حاصل ہوتا ہے۔

جب کسی مختصر زمرہ یا خاص طبقہ کے بجائے جمہور کے نقطہ نظر سے سلطنت کی تنظیم کا ارتقاء ہوتا ہے تو اس کے ساتھ اس عام دہمہ گیر خیر کا بھی نشو و نما ہوتا ہے جس کا تعلق پوری جماعت سے ہوتا ہے اگر جمہوریت کو خارجی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک ایسی کل ہے جسے اور کلوں کی طرح کارکردگی کی خوبی اور اقتصادی حیثیت کی بنیاد پر رکھنا یا الگ کر دینا چاہئے لیکن اگر اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک ایسے خیر کے اخلاقی نصب العین کی موثر و مجسم شکل ہے جس کا مایہ خیر ہر فرد جماعت کی تمام استعدادوں کی نشو و نما ہے۔	جمہوریت کا نشو و نما
موجودہ مسائل	موجودہ مسائل
ہے انھیں ان اثرات کے مقابلہ میں جمہوری نصب العین کی حفاظت سے سروکار رکھنا پڑیگا جو ہمیشہ اس کی	ہے حکومت پر بے اعتمادی

یعنی جمہوری نصب العین کی۔ م) بیج کنی کے درپے رہا کرتے ہیں علیٰ ہذا ان اخلاقی سائل کو جمہوری نصب العین کی ایک ایسی مجسم شکل کی تیاری سے بھی اپنا واسطہ رکھنا پڑیگا جو نسبتاً زیادہ وسیع اور مکمل ہوگی۔ ہمارے موجودہ نظام حکومت کا تاریخی پیشرو وہ نظام ہے جس کی بدولت ایک منصب دار طبقہ سیاسی اختیارات کا۔ م۔ م۔ اجارہ دار بن گیا تھا۔ اس نظام حکومت میں جمہوریت کا رنگ کچھ تو اس لئے پیدا ہوا کہ شاہ وقت نے خود اجارہ حاصل کر لے کے لئے عوام کو ایسی جماعتوں کے مقابلہ میں کچھ حقوق دئے اور ان حقوق کی ضمانت کی جو اس کی طاقت کی حریف بن سکتی تھیں اور کچھ اس لئے کہ جب اختیارات میں مرکزیت پیدا ہوئی تو مطلق العنان حکم کیا جس کی نفی کا اسنام جمہوری آزادی کی اہم صورتوں یعنی شاہ وقت کے ہاتھوں بے وجہ ضبطی، گرفتاری اور قرقی سے جان و مال کی حفاظت، اجتماع، درخواست اور تحریر کی آزادی، اور قانون ساز مجلس میں قائم مقامی کی شکل میں ظاہر ہوا۔

ظاہر ہے کہ انفرادی آزادی کے لئے یہ کشمکش اس زبردست خطرہ کے مقابلہ میں تھی جو مطلق العنان فرمانروائی سے پیدا ہوتا تھا، لیکن اس واقعہ کی یادگار اس رویہ میں اب تک موجود ہے جو حکومت کے مقابلہ میں اختیار کی جاتی ہے، اسی لئے عام ارادہ کے قائم مقام کی حیثیت سے حکومت کی نفع رسانی میں فرق آجاتا ہے۔ جن ممالک میں جمہوریت کا رنگ سب سے زیادہ ہے وہاں بھی حکومت کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ فرمانروائی کا ایک ایسا خارجی نظام ہے جو ایک بالادست طاقت کی حیثیت سے اپنا کام کرتا ہے، اس کے بجائے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ حکومت ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ لوگ جو مشترک مقاصد کے حصول کے لئے یکجا ہوتے ہیں اپنی غرض کی تکمیل کے واسطے نہایت ہی موثر طور پر متحدہ کوشش کر سکتے ہیں، یہ خیال عام روایات اور سیاسی گروہوں کے عقائد ہی کی شکل میں نہیں بلکہ ہمارے ترقی پزیر قوانین کے رنگ میں بھی نظر آتا ہے، چنانچہ اس میں بہت سی

ایسی دفعات موجود ہیں جن کی وجہ سے کوئی متالف اجتماعی باعث خدمت کے ذرائع سے کام لے کے اپنے مقاصد کی آزادی و سہولت کے ساتھ تکمیل نہیں کر سکتی اس میں شک نہیں کہ حکومت کے افعال کی تحدید یعنی عدم مداخلت کی تحریک جس وقت شروع ہوئی تھی اس وقت وہ انسانی آزادی کی طرف ایک اہم قدم تھی کیونکہ اس زمانہ میں حکومت جو کچھ کرتی تھی اس کا بڑا حصہ نیت کے لحاظ سے مطلق العنان اور انجام دہی کے لحاظ سے احمقانہ ہوتا تھا لیکن یہ خیال کرتے رہنا غلط ہے کہ جس حکومت کا مائدہ خیمہ تحفظ مقاصد کے لئے رشتہ مراقبت میں منسلک قوم ہوگی وہ ہی تاح کی حکومت ہوگی جو کی غیر ذمہ داری کے ارادہ کی قیام ہوگی عدل و شائستہ کے ذرائع اور طبیعی و اجتماعی علوم کی ترقی سے صرف جہلانہ و غیر دانشمندانہ جمہوری کا پروانہ سے تحفظ کا سامان نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ انتظامی سرگرمیوں کے وسائل بھی فراہم ہوتے ہیں۔ اس بنا پر موجودہ زمانہ کے خاص اخلاقی مسائل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ حکومت کی کل کو ایک ایسا مستند و ملائم آلہ بنادیا جائے جو مشترک مقصد و مفاد کے اظہار کے لئے جلد موزوں بن سکے اور یوں اس بے اعتمادی کو رفع کر سکے جو بجا طور پر اس وقت تک باقی رہی جب تک حکومت کے متعلق یہ خیال قائم رہیگا کہ یہ ایک ایسی شے ہے جس کا تسلط کسی بالادست طاقت کے ذریعہ سے اور اس کا انتظام کسی بیرونی قوت کی وساطت سے ہوتا ہے۔

(۲) جمہوری شخص فوائد کی افزائش سے اجتماعی ترقی کا اندازہ ہوتا ہے معاملات سے اس سے معذور ہونا ہے کہ سماعت کے ماتخذ و اجزائیں افزائش ہوئی ہے لیکن بے اعتنائی اس سے عام بنیادی معاملات سے بے اعتنائی بھی پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس قسم کے معاملات و در دست ہوتے ہیں اس لئے قریب تر اور واضح تر شخصی فوائد کے باعث نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ لوگوں کی بہت بڑی تعداد کے خیالات اپنے خانگی و تجارتی معاملات اپنے تفریح خانوں، اپنی کلیسیائی انجمنوں وغیرہ کی طرف متوجہ رہتے تھے سیاست، اس طبقہ کا پیشہ بن جاتی ہے جسے اپنے اپنا لے جس سے کام

لینے میں کمال اور عام رائے کی رفتار کے تیز کرنے میں ملکہ حاصل ہوتا ہے۔
یوں سیاست بدنام ہو جاتی ہے اور وہ لوگ اس سے محترز رہنے لگتے ہیں
جو اس میں حصہ لینے کے لئے نظری حیثیت سے سب سے زیادہ موزوں
ہوتے ہیں۔ ڈومائی ہزار سال ہوئے افلاطون نے یہ کہا تھا کہ اچھے لوگوں کو
کاروبار حکومت میں حصہ دینے کی یہ سزا ملتی ہے کہ ان پر برے حکومت کرتے
ہیں یہ قول آج امریکہ کے اکثر شہروں پر صادق آتا ہے۔

(۳) خرابی اکثریت کی اس بے اعتنائی سے چونکہ سیاسی معاملات کا
انتظام قلت یا چند آدمیوں کے ہاتھ میں آ جاتا ہے، اس لئے

خواہ مخواہ خرابی پیدا ہوتی ہے۔ حکومت کی جب بہتر سے بہتر حالت ہوتی
ہے اس وقت بھی اس کا انتظام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے جن میں
سعمولی انسانی کمزوریاں اور طر فداریاں موجود ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کی
بہتر سے بہتر حالت میں بھی مشترک مفاد کی بے لوث خدمت کے متعلق
اس کے نصب العین کی تکمیل ان اعمال کی شکل میں ہو سکتی ہے
جو وہ انجام دیتی ہے، لیکن چونکہ اختیارات حکومت کی کل چند ایسے آدمیوں
کے قابو میں آ جاتی ہے جو اکثر لوگوں کی بے اعتنائی بلکہ تنفر کی وجہ سے اس
عمل کا استعمال غیر ذمہ دارانہ اخفا کے ساتھ کر سکتے ہیں اس لئے جمہوری
کو دیدہ و دانستہ شخصی فوائد کی شکل میں تبدیل کرنے کی ترغیب ہوتی ہے جس
طرح غبن کی یہ حقیقت ہے کہ زیر امانت سرمایہ کا استعمال شخصی مقاصد تکلیف
کیا جائے اسی طرح انتظام سلطنت میں۔ مخرابی کے یہ معنی ہیں کہ جمہوری
وسائل کو خواہ وہ اختیارات کی شکل میں ہوں یا روپیہ کی شکل میں اپنی ذات
یا اپنے طبقہ کے مفاد کے لئے استعمال کیا جائے، یا امر کہ جمہوری عہدے
جمہوری امانت، ہیں تو یہ سیاسی اخلاقیات کے اصول موضوعہ میں شامل ہے،
اس اصول پر عمل درآمد دشوار ہے۔

فی زمانہ ان شرکتوں کے نشوونما کی بدولت جن کا تعلق جمہوری سناو
کی چیزوں سے ہے ایک ایسا نیا میدان پیدا ہو گیا ہے جس میں فساد کو خوب

راہ مل سکتی ہے۔ ریلیں، حدود شہر کے اندر نقل و حرکت کے نظامات، تاریقی اور ٹیلیفون کے نظامات، پانی اور روشنی کی تقسیم یہ وہ چیزیں ہیں جن کیلئے جمہور کے عطا کردہ اختیارات کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ چیزیں یا تو جمہوری شاہراہوں سے کام لیتی ہیں یا سلطنت سے اپنی نمایاں حکمرانی کے اختیارات کے استعمال میں لانے کی درخواست کرتی ہیں یہ کوششیں حسن و خوبی اور کفایت شعار کے ساتھ اسی وقت جاری رہ سکتی ہیں جب ان کی اجارہ یا اجارہ منہا کی نوعیت ہو۔ جدید زندگی آمد و رفت، ملاقات خبر رسانی اور تقسیم کی سہولتوں سے یکسر وابستہ اور انھیں پر تاملتہ منحصر ہے۔ اس لئے جمہوری خدمت انجام دینے والی شرکتوں کو کامل اختیار حاصل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ تمام دستکاریوں کو اپنے قابو میں رکھنے اور ان پر ہار ڈالنے، تمام جماعتوں، شرکتوں اور فردا فردا آدمیوں کو بنانے یا مٹانے کا اس حد تک اختیار حاصل ہے کہ گزشتہ شاہی خاندانوں کو بھی اس پر خاص شک آتا۔ اسی واسطے بڑی بڑی شرکتوں کو وضع قانون اور انتظام سلطنت کے ذرائع کو اپنے قبضہ میں لانے کی بہت ہی خاص طور پر فکر کرنا پڑتی ہے۔ اسی واسطے سیاسی گروہوں کے رہنماؤں اور سیاسی انجمنوں کے منتظمین کو سیاسی گروہوں کو اپنے قابو میں رکھنے کی بہت ہی خاص طور پر کوشش کرنا پڑتی ہے تاکہ ان کی مدد سے خاص اختیارات و رعایات کے حوالے کے سلسلہ میں دلالی کی خدمت انجام دی جاسکے اس طرح کی خدمت کبھی براہ راست روپیہ کے لئے، کبھی حصول شہرت اور توسیع اختیار و اثر کے لئے، کبھی با اثر ادا اور چندہ کے ذریعہ سے اپنے سیاسی گروہ کی کامیابی کے لئے انجام دیتی ہے۔

(۴) سیاسی جماعت بنانا تنظیم کی اصلاح ہمارے تاریخ کے گزشتہ کم و بیش دس سال میں سیاسی جماعت بنانا تنظیم حالات کی اصلاح کے لئے بہت سی تجویزیں پیش کی گئی ہیں۔ منجملہ اور امور کے یہ امر اب واضح ہو گیا ہے کہ ہماری قومی بالیدگی کے ساتھ ساتھ ان ثانوی سیاسی ذرائع کا بھی نشو و نما ہوتا رہا جن کا ہمارے یہاں واضعان دستور کو خیال بھی نہ تھا دیہ ذرائع

اگرچہ ابتداً دوسرے درجہ پر تھے لیکن اب۔ م۔ م۔ عملاً اول درجہ پر آگئے ہیں۔ انہی ذرائع کا نام سیاسی جماعت یا گروہ کی کل ہے اس طرح کی کلوں میں وہی درجہ بند ہوتی ہے جو مذہب کی پیشوا جماعت میں ہوتی ہے، چنانچہ بعض کے زیر قلم تو پورا ملک ہوتا ہے لیکن اوروں کا دائرہ اختیار بند رنج کم ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک بعض کے حدود اختیار صرف حلقہ تک محدود ہوتے ہیں۔ ان (سیاسی جماعت) بندہ تنظیموں کے جہتوں یا اہل امر کی اصطلاح میں۔ م۔ م۔ مالکوں کے تعلقات ایک طرف تو بڑے بڑے تاجروں سے ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان لوگوں سے ہوتے ہیں جو بدکاریوں مثلاً (قمار بازی، سہ خوری، زنا کاری) کا انتظام کرتے ہیں یا کی گروہوں کے لئے معاہدے، تعین امیدوار کے لئے جلسے مقامی انتخاب باز حلقے، جماعتی سرمائے، جمعیتیں، جلسے وغیرہ وغیرہ ہوتے ہیں جن کی بدولت وہ عوام کے بہت بڑے حصہ کو رشتہ اتحاد میں منسلک اور کم و بیش کو رانہ رضامندی پر آمادہ کر لیتے ہیں۔ یہاں ان فوائد کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں جو سیاسی گروہ بندی سے بڑی بڑی تحقیقوں کے متعلق عام رائے و ذمہ داری کی تعین اور ایک مرکز پر اجتماع کی شکل میں ظاہر ہو سے ہیں نہ ان کے اس نتیجہ پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے جو ان میلانات کے مقابلہ کے پردہ میں نظر آتا ہے جن کی بدولت قوم بہت سے ایسے چھوٹے چھوٹے زمروں میں منقسم ہو جاتی ہے، جن میں کوئی شے مشترک نہیں ہوتی۔ مگر ان فوائد کے دامن میں برائیوں کی ایک عظیم الشان تعداد نے آکے پناہ لے لی ہے حال کی قانون ساز یوں اور حال کے مباحثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس حصہ کے باضابطہ تسلیم کرنے کی طرف نمایاں میلان ہے جو گروہ بند تنظیم کار و بار سلطنت کے انصرام میں لیتی ہے، اس کے ساتھ ایسی تدابیر کے اختیار کرنے کی طرف بھی نمایاں میلان پایا جاتا ہے جس سے اس طرح کی تنظیمات کے استعمال میں ذمہ داری کا نسبتاً زیادہ رنگ پیدا ہو سکے گا۔ چونکہ ان تدابیر کا ان حالات پر براہ راست اثر پڑیگا جن کے ماتحت حکومت عام ارادہ کے آلہ عمل کی حیثیت سے ہر شخص کے لئے یکساں موقع پیدا کرے گی

مستقل اپنا فرض انجام دے سکیں اس لئے ان تدابیر میں براہ راست اخلاقی اہمیت موجود ہے آئینہ یلیا کے اصول پرچہ اندازی، سیاسی گروہوں کی علما اور امیب داروں کے ناموں کی جماعت و تقسیم کی منظوری کی استعدائی اور آخری انتخاب کے لئے رائے دہندوں کا اندارج سیاسی جماعتوں کے بھنوں اور معاہدوں پر قانون کا اقتدار، جماعتی سرمایوں کے حسابات کی اشاعت، تجارتی مجالس سے چندہ لینے کی ممانعت ان مسائل میں بھی وہی نمایاں اخلاقی حیثیت موجود ہے خورشوت ستانی یا ناخا زیرچہ اندازی میں پائی جاتی ہے تو (۵) حکومت کی تقریری اور غیر تقریری دستور کے باجم سواز نہ کے وقت ہر تنظیم میں اسلحہ ایک کے پوائنڈ کے شمع جو سوال ست پیدا ہوئے ہیں ان ہا یعنی سوچ و بہت میں علمہ الہامی کے بجائے اصطلاحی

علمہ الہامی کے پوائنڈ میں مسائل کے درمیان میں جن میں براہ راست اخلاقی اہمیت موجود ہے ان مسائل کا مجموعہ یہ واقعہ ہے کہ جس وقت امریکہ کے دستور میں قلم کے منسوب کیا تھا اس وقت ملک کی حالت موجودہ حالت سے بالکل مختلف تھی جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ہے امریکہ کے دستور پروری حال میں نہ انکار و انکاری پر بلکہ اعتماد کے شواہد سے لبریز ہیں جسٹس سنو و نا رینامی زندگی کی انسانہ شہ دہی کی اور قومی قہر و کی توسیع کی، بنانی بنانی میں شہر میں سے۔ کامریا اور تے سکتے تھے پرستہ ہی۔ بہ حب۔ با پر حرم ہوئیں بویوں کہنا پانے میں ان کی نا جائزہ گزشتہ کی ان تدابیر کو حق یا نیت ثابت کرنے کے لئے قانونی افانوں سے کام لیا گیا دستور کے بعد اس کے روتا ویس کی تلبس اس کی وجہ سے ایسے مہوم ہیں جو نہ بن کر منع دستور کے وقت نہ ہو جس سے گزر ہو گا اسی کے ساتھ ہی ہمارے سیاسی آئین سے عمل میں سے عدالتوں میں اصطلاحی اور قانونی پہلو سب سے زیادہ غالب ہے۔ انہی عدالتوں کے شعبہ قانون سازی پر تو سب سے زیادہ نام و جمہور کی شہ ہے، کامل اختیار حاصل ہے قوم اور ریاستوں کے مابین نہ رض کی تقسیم وجودہ حالانکہ کے لحاظ سے بالکل

ناموزوں ہے چنانچہ اس کا اندازہ ان مباحثوں سے ہوتا ہے جو ریلوں کے متعلق ضوابط کے سلسلہ میں ہوئے تھے اعلیٰ ہذا سلطنت اور مینوسپلی کے مابین اختیارات کی تقسیم شاید ہی کم ناموزوں ہو۔ اس تقسیم کی بنیاد اگرچہ مقامی خود حکمرانی کے خیال پر ہے لیکن عملاً وہ تمام تدبیریں اختیار کی جاتی ہیں جن سے مینوسپلی کی طرف سے اپنے معاملات کے انصرام کے لئے ہر ذمہ دارانہ پیشقدمی کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔

ان حالات کی بدولت اصلاحی تجاویز کا ایک طومار تیار ہو گیا ہے۔ ان تمام تجاویز پر اس وقت بحث کرنا مقصود نہیں البتہ ان میں جو نسبتاً زیادہ اہم ہیں ان کا اس حد تک مختصر ذکر کیا جاسکتا ہے، جس حد تک ان سے اخلاقی سوالات پیدا ہوتے ہیں جو تجاویز پیشقدمی، استقواء، اور باز طلبی کے نام سے مشہور ہیں۔ اس آخری تجویز کی بدولت وہ لوگ اپنے عہدہ سے برطرف کئے جاسکیں گے جن کی کارکردگی ناقابل اطمینان ہوگی، ان کا صراحتاً یہ مقصد ہے کہ جمہوری اقتدار کو عملاً زیادہ موثر بنایا جائے، عورتوں کے عہدہ و ریٹیکل حق رائے دہی کے متعلق جو تجاویز پیش کی گئی ہیں ان سے ہماری توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول ہوتی ہے کہ بالفعل باشندوں کا ایک نصف حصہ دوسرے نصف حصہ کی برتری سے سیاسی معاملات پر غور و فکر کرتا ہے اور یہ امر برزور طریقہ سے ہمارے ذہن نشین ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں اجتماعی تفتیحات کے فیصلہ کے لئے کسی نہ کسی اجتماعی نقطہ نظر کا حاصل ہونا از بس دشوار ہے۔ دھماکہ جی وہ نقطہ نظر ہے جو ہر روز اور معقول ہو سکتا ہے چنانچہ اس کا اندازہ ہم کو پہلے چوپکا ہے، مختلف مقامات سے جو متفرق تجویزیں پیش کی گئی ہیں ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دستوروں پر ایسی نظر ثانی کی خواہش موجود ہے جس سے ان کی سمجھتی ہیں اعتدال پیدا ہو اور وہ موجودہ جمہوری ارادہ کے باطنی مناسب حال ہو سکیں اس کے علاوہ مقامی جماعتوں کو سلطنت کی قانون ساز مجلسوں کی ماتحتی سے اس طرح کی آزادی حاصل ہو سکے جس سے انہیں اپنی اجتماعی معاملات کے انتظام میں نسبتاً زیادہ حکمرانی اور اس بنا پر

زیادہ ذمہ داری حاصل ہو۔ اس وقت ہم کو موافق و مخالف دلائل سے سروکار نہیں، البتہ ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان سوالات کے تصفیہ سے اخلاقی تحقیقات کا تعلق ہے۔ اس کے علاوہ اتنا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے مباحثوں میں حد فاصل دانستہ یا نادانستہ اس اعتقاد کے تناسب سے قائم ہوتی ہے جو طبقہ کے خیال کی بہت سی شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے مقابلہ میں جمہوری اصول اور جمہوری نصب العین پر ہوتا ہے۔

(۱) تعمیری اجتماعی قانون سازی
اقتصادی طبقہ عمل میں جلد تیز، دولت کی فراہمی دیکھائی، سرمایہ و مزدوری کا ایک طرف متنازعات و ایمان اور دوسری طرف مستحبابہ مزدور سبھاؤں کی شکل میں اجتماع

پیداوار و تقسیم کے مجموعی مسائل کا نشوونما ان امور کی بدولت جو یہ قانون سازی کے لئے بہت سی ایسی تجویزیں جمہوری توجہ کے پیش نظر ہیں جس میں تقریباً ہر ایک میں اخلاقی اہمیت موجود ہے۔ ان امور پر تفصیل سے مابعد کے ابواب (۱۳-۱۵) میں بحث کی جائیگی۔ اس لئے انھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے البتہ اتنا یاد دلایا جاتا ہے کہ ان امور کا ایک طرف صنعت کے اخلاقی مسائل اور دوسری طرف سیاسی طاقت و اقتدار کے بجا دینا استعمال سے تعلق ہے یہاں اتنا اور بیان کیا جاسکتا ہے کہ زیر بحث نظری اصول یعنی ذرائع حکومت کی تحدید کے بجائے توسیع کی جس حد تک مخصوص حالات کے لحاظ سے مصلحت اندیشی پر بنیاد نہیں ہوتی اس حد تک یہ اصول درحقیقت جزئی انفرادیت کے مقابلہ میں تقسیم یافتہ انفرادیت کا سوال ہوتا ہے، شخصی استقداؤں کی آزادی کیلئے جمہوریت کے اصول پر مبنی تحریک یعنی بحیثیت مجموعی جماعت (یا یوں کہئے کہ عام فائدہ) کے نظم و رفتار میں مداخلت کے موثر حق کا حصول اس حد تک پہنچ گیا ہے کہ بہت سے نسبتاً زیادہ خوش نصیبوں کو خاص طرح کے اختیارات و مملوکات حاصل ہو گئے ہیں۔ موجودہ صورت حال کی ستم ظریفی کا ایک جز یہ ہے کہ جن لوگوں کو یہ اختیارات و مملوکات حاصل ہو گئے ہیں وہ سب کیلئے یکساں موقع کے انتظام کی اس بنا پر مخالفت کرتے ہیں کہ اس سے افراد کی

آزادی اور حقوق یعنی عدم مساوات پر مبنی استیلازی حقوق پر حملہ ہوگا، لیکن اگر خاص طور پر ہمدردانہ تخیل موجود ہے تو اس کی مدد سے یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ سوال دراصل افراد کے مقابلہ میں سلطنت کی طاقت میں توسیع کا سوال نہیں بلکہ انفرادی آزادی میں وسعت و انصاف کے پیدا کرنے کا سوال ہے۔

(۷) بین الاقوامی قومی سلطنتوں کا نشوونما واقعی عام و مشترک نفع کے اصول پر عمل درآمد کی طرف ایک عظیم الشان قدم ہے لیکن یہ قدم آخری مسئلہ نہیں جس طرح جرمنے، فرنگی، جتھے وغیرہ آپس میں بہت ہی

ہمدرد اور دوسروں کے مقابلہ میں خارج کن و حسد پروردہ ہوتے ہیں اسی طرح سلطنتیں بھی ہوتی ہیں، چنانچہ ایک سلطنت دوسرے کے مقابلہ میں صفا برا رہتی ہے۔ ان کے نزدیک وطن کی دوستی اور وفاداری کا شمار داخلی ملکی میں اور اس کے بالمقابل تقسیم کن دشمنی کا شمار بدی میں ہوتا ہے جسے وہ شک و نفرت کی نظر سے دیکھتی ہیں۔ انسانیت کا خیال اخلاقی نصب العین کی حیثیت سے قائم ہو چکا ہے لیکن اس تصور کی سیاسی حیثیت سے تنظیم اور قانون و انتظامی ذرائع کی شکل میں ظہور یہ دونوں باتیں ابھی معرض وجود میں نہیں آئی ہیں۔ تاہم بین الاقوامی قانون، مثالاً کے معاہدے، عدالت ہیگ جس کے اختیارات سیاسی سے زیادہ خیالی ہیں، ان امور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدم آگے کی طرف پڑ رہا ہے، تاریخی نقطہ نظر سے کوئی بات اس سے زیادہ مہمل نہیں ہو سکتی کہ اس تخیل کو محض خواب یا خیالی امید کا سہرا قرار دیا جائے جس کی رو سے معاہدہ انسانیت کی ایک بین الاقوامی سلطنت قائم ہوگی اس سلطنت کے پاس مابہ التزاع امور کے فیصلہ کے لئے خود اپنی عدالتیں قوانین اور قواعد ہونگے، جس ترقی کی بدولت باہم برسر پیکار منفرد جگہوں اور مقامی جماعتوں کے بجائے قومی سلطنت کا اقتدار قائم ہوا ہے یا پھر جس ترقی کے باعث شخصی جنگ و مکافات کے قائم مقام جمہور کے زیر انتظام انصاف ہوا ہے اس کے مقابلہ میں قومی سلطنت سے

بین الاقوامی سلطنت کی طرف ترقی محض ایک مختص سے قدم کا سوال ہے۔
 دسمندروں کی پاسبان اور عالمگیر اختیارات رکھنے والی بین الاقوامی سلطنت
 کے عدم قیام تک، احتمال جنگ کے خیال سے زمانہ امن میں عظیم الشان بیرونی
 اور کثیر التعداد فوجوں کے ذریعہ سے تیار ہی کی تائید میں جو دلائل بیان کئے جاتے
 ہیں ان کو کم انکم اس امر کے اعتراض کے مقابلہ میں تو رکھنا چاہئے کہ غیر ذمہ دار
 طاقت کا حصول ہمیشہ اس کے غیر ذمہ دارانہ استعمال کے لئے براہ راست
 ترغیب کا باعث ہو کرتا ہے۔ جنگ کی حمیت میں یہ اند لال کہ افراد کے
 اخلاقی تنزل کے انداد کے لئے جنگ کا وجود ضرور ہے۔ جس کے سے زمانہ
 میں جبکہ ہر آنے والا دن معاشرتی امور میں حیثیتی مہمست و طاقت کا زبرد
 مقابلہ کی دعوت دیتا ہے طاقت محض کی حیثیت سے نظر نہ لایا جاسکتا ہے۔

فک سیاسی افعال کا اخلاقی معیار

اجتماعی نظامات اور سیاسی معاہدہ کو جس اخلاقی معیار سے پرکھا جاسکتا ہے
 اس کا سبب یہ ہے کہ پیش نظر قانون یا رسم کے متعلق یہ دیکھنا چاہئے کہ
 اس کی بدولت افراد کی اسفاد کو اس طرح آزاد اور آزاد بنائی ہوئی ہے کہ وہ عام
 سعادت اور بہتر نفع کے نشوونما میں کارآمد ہو سکیں۔ اس اصول میں معیار
 کو اس انداز سے بیان کیا گیا ہے جس سے افراد کا پہلو مایا رہا ہو بلکہ اب
 اگر اسی اصول کو اس انداز سے بیان کیا جائے جس سے صرف انفرادی کا پہلو
 نمایاں ہو تو یہاں کہنا چاہئے کہ عام اور جمہوری نظم و تنظیم کی رقی اس طرح ہونا
 چاہئے جس سے سب کو یکساں موقع مل سکے۔

انفرادی پسند یا انفرادیت پسندانہ مسلک، یعنی مسلک عدم مداخلت،
 اصول کی رو سے یہ اصولوں میں بیان کیا جاتا ہے کہ سیاسی
 نظامات و معاہدہ کا اخلاقی مقصد یہ ہے کہ ہر فرد کو زیادہ سے
 زیادہ ممکن راہی کے طرح سائل ہو کر اس کی آزادی سے دوسروں کی مداخلت سے

میں رخنہ اندازی نہ ہو۔ اس اصول کی ایسی تشریح جس سے یہ مذکورہ بالا اصول کے مرادف ہو جائے ممکن تو ہے، مگر جو لوگ اس اصول کے حامی ہیں وہ اس کے دوسرے معنی لیتے ہیں ان دونوں اصولوں میں جو فرق ہے اس کی توضیح ایک مثال سے ہو سکتی ہے۔ تنو ایسے مزدوروں کا تصور کیجئے جو اس غرض سے متفق ہوتے ہیں کہ زیادہ اجرت کم وقت اور کام کرنے نسبت زیادہ صحت بخش حال میں کا انتظام کر کے اپنے معیار زندگی کو بلند کریں۔ تنو اور مزدور ایسے تصور کیجئے جو یا تو اس لئے کہ انھیں نہ کسی خاندان کی پرورش کرنا ہے اور نہ بچوں کو تعلیم دلوانا ہے یا اس لئے کہ انھیں اپنے معیار زندگی کے بلند کرنے کی فکر نہیں۔ بہر کیف وہ اس بات پر آمادہ ہیں کہ ان تنو مزدوروں کے بجائے کم اجرت اور ایسے شرائط پر کام کریں جو کام لینے والوں کے لئے سوزوں ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ دوسری ٹکڑی اپنی خدمات پیش کرے اور بازار میں ازودھام کرے پہلی ٹکڑی کو مقابلہ کے میدان سے نکالے دیتی ہے تو وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتی جس سے دوسروں کی مماثل آزادی میں رخنہ اندازی ہوتی ہو۔ اگر پہلی ٹکڑی چاہے تو دوسری ٹکڑی کی طرح کم اجرت اور زیادہ وقت کو منظور کر کے کام کر سکتی ہے، لیکن اسی طرح یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ کم اجرت پر کام کرنے والے مزدوروں کی حقیقی آزادی یعنی ان کے تمام مجموعہ افعال کے موثر اظہار میں رخنہ انداز ہوتے ہیں۔

مماثل آزادی کا اصول مصنوعی طور پر ایک اختیار کو الگ کر لیتا ہے اس کو ایک مجرور شخص کی حیثیت سے دیکھتا ہے اس کے بعد یہ دریافت کرتا ہے کہ آیا اس میں رخنہ اندازی ہوئی یا نہیں۔ ایسے موقع پر حقیقی اخلاقی سوال یہ ہے کہ اس اختیار مثلاً انعام کے لئے کام کرنے کے اختیار کا فاعل کے اور تمام مقاصد، خواہشات اور دیکھیوں سے کیا تعلق ہے، اس ایک اختیار سے جس طرح کام لیا جائیگا اس کا ان پر کیا اثر پڑیگا، کیونکہ یہی فاعل کی اعبانی آزادی کا مستحق ہوتے ہیں۔ جب تک ہم اس کے پورے نظام خواہشات و اسقادات کو پیش نظر رکھیں گے اس وقت تک ہم کو یہ معلوم

نہ ہو سکیگا کہ آیا اس کی آزادی میں رخنہ اندازی ہوتی یا نہیں ہر فرد کی ایسی
 زائد سے زائد آزادی جو دوسروں کی اعیانی یا مجموعی آزادی کے مطابق ہو یقیناً
 ایک اعلیٰ اخلاقی نصب العین ہو گا لیکن انفرادیت پسندانہ اصول کی اس لئے
 مذمت کی جاتی ہے کہ اس کے ذہن میں ایسی آزادی ہوتی ہے جو مجرد، بے جان،
 خارجی اور اس لئے رسمی ہوتی ہے۔

مجموعیت پسندانہ انفرادیت پسندانہ اصول کے مقابلہ میں ایک اور اصول
 اصول کے ساتھ ہے جس کا ما حاصل یہ ہو سکتا ہے کہ انفرادی یا شخصی نفع کو
 عام یا جمہوری نفع کے ماتحت کر دیا جائے اسی کو ہم دوسرے
 لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جز کے نفع کو کل کے نفع کے

موازنہ

ماتحت قرار دیا جائے۔ اس اصول کی بھی تشریح اس طرح ممکن ہے کہ یا
 ہمارا مذکورہ بالا اصول مرادف بنجائیں مگر معمولاً یہ اصول اس حیثیت سے پیش
 نہیں کیا جاتا۔ مجموعیت پسندانہ اصول کمی ویکانگی چیزوں پر زور دینے کی طرف
 مائل ہوتا ہے، انفرادیت پسندانہ اصول عملی حیثیت سے ایسے شخص کی آزادی
 پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا ہے جسے طاقت حاصل ہوتی ہے اور جس کی
 آزادی سے اس کی صحت، دماغی قابلیت، دنیاوی سر و سامان یا معاشرتی
 اثر کے لحاظ سے کمزور ہمسایہ کو نقصان پہنچتا ہے۔ مجموعیت پسندانہ اصول ایک
 ساکن معاشرتی مجموعہ کے قیام اور ان تغیرات کے انسداد کی طرف مائل ہوتا
 ہے جو انفرادی پیشقدمی کے پیدا کردہ اور ترقی کے لئے ضروری ہوتے
 ہیں، ممکن ہے کہ انفرادی تغیر موجودہ ساکن اجتماعی نفع کی ماتحتی یا پابندی کے
 بدلے اس کی مخالفت کو مستلزم ہو، لیکن ساتھ ہی یہی تغیر موجودہ حالت کی ترقی
 کا تہا ذریعہ ہو۔ قلت ہمیشہ حق بجانب نہیں ہوتی لیکن حق کی طرف پیشقدمی کی
 ابتدا اس قلت سے ہوتی ہے جو صرف شخص واحد پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہی شخص واحد
 ایک ایسی بات سوچتا ہے جس میں اور اس اجتماعی خیر میں اختلاف ہوتا ہے
 جس کے قدم جم چکے ہیں۔

اس لئے حقیقی اجتماعی نقطہ نظر انفرادی اختلافات کو ماتحت رکھنے

کے بدلے نئے خیالات اور نئی تجاویز کے متعلق انفرادی تجربہ کی حوصلہ افزائی کریگا۔ البتہ اس امر کے ملحوظ رکھنے کی کوشش رکھیگا کہ نئے خیالات و تجاویز پر اس طرح عمل ہو کہ ان کے نتائج کی ذمہ داری سے گریز کا موقع نہ ملے۔ جو معاشرتی نظم انصاف پسند نہ ہوتا ہے وہ اپنے تمام ارکان میں حاصل شدہ فوائد پر تنقید اور نئے فوائد کے لئے منصوبوں کی تجویز کی عادت کو ترقی دیتا ہے۔ اس کے پیش نظر ذہنی یا اخلاقی ماتحتی نہیں ہوتی۔ اجتماعی زندگی کی کوئی شکل ہو اس میں ماضی کے پس ماندہ آثار موجود ہوتے ہیں بہن کی از سر تنظیم کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض افراد کی طرف سے عام نفع کی موجودہ ماتحتی سے اپنے نفع کو آزاد کرانے کی کوشش ہی وہ طریقہ ہے جس سے ایسی از سر نو تنظیم ہوتی ہے جس کا رخ نسبتاً عام طور پر منقسم نفع کی طرف ہوتا ہے اجتماعی نظم نہیں بلکہ منظم ترقی وہ شے ہے جس کے قالب میں اجتماعی نصب العین نظر آتا ہے۔

باب (۲۲)

— (۱) —

اقتصادی زندگی اور جائیداد کے اخلاقی مسائل پر غور کرتے وقت خصوصاً اس لئے کہ اس آخر الذکر موضوع کے متعلق کسی اور جگہ بحث نہیں کی گئی ہے ہم (۱) متعلقہ اخلاقی مسائل کی عام تحلیل کریں گے (۲) صفت، کاروبار اور جائیداد کے موجودہ سیلانوں کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان کو خاص طور پر بیان کریں گے اس کے بعد (۳) اصول کی توضیح (۴) اور غیر ملے شدہ مسائل پر بحث کریں گے۔

عام تحلیل

اقتصادی طریقہ عمل اور جائیدادوں کے تین ممتاز پہلو ہیں جو سعادت، سیرت اور اجتماعی انصاف کے متعلق علم الاخلاق کے نقطہ نظر کا جواب ہیں (۱) اقتصادى طریقہ عمل سے لوگوں کو وہ چیزیں ملتی ہیں جن سے وہ اپنی جسمانی ضرورتیں پوری کرتے ہیں، ساتھ ہی ایسے ضروری وسائل ہاتھ آتے ہیں جن سے ان کی ذہنی، جمالیاتی اور اجتماعی اُمید جات کی تشفی ہوتی ہے، جائیداد کی وجہ سے ان میں

دام اور وثوق پیدا ہوتا ہے (۲) اس طریقہ عمل کی وجہ سے جو دقتیں پیش آتی ہیں، جو کام کرنا پڑتا ہے، جو ترغیبیں پیدا ہوتی ہیں ان کے باعث مہارت، پیش بینی، فطرت پر علمی قابو کے حصول، سیرت کی تشکیل، صلہ سابقہ کی تحریک میں اقتصادی طریقہ عمل کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ (۳) اقتصادی طریقہ عمل ایک اور اہم اجتماعی کام بھی انجام دیتا ہے۔ محنت کی تقسیم، مختلف آدمیوں میں باہم تقابل، اور محنت و اشیاء کے تبادلہ کی بدولت جماعت (جس میں ارکان ایک دوسرے کا مقصد ہوتے ہیں) کی عضوی فطرت کو بنیادی سطح پر کامیاب حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح جائداد محض قفسہ کا تار نہیں رہا ایک حق ہے اور تمام حقوق کی طرح اس کے مستحق بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جماعت کیوں اور کس حد تک افراد کی ان کے حقوق و فوائد کے مسئلہ میں مدد کرے؟ (۱) اقتصادیت ان قیود کے ماتحت جن کا ذکر آئندہ اس فصل اور مابعد کی اور سعادت کا فصلوں میں آئیگا ہم سب سے پہلے یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ علی الاطلاق کے نقطہ نظر سے ضروریات کی فراہمی خیر ہے۔ اشیاء کی پیدائش و خرچ میں متواتر اضافہ کامل تر زندگی کا کم از کم ایک سبب بن سکتا ہے۔ دولت کو اگر خواہ مخواہ عین یہودی تہ قرار دیا جائے تو دولت یہودی کی ایک ممکن شرط ضرور ہے۔ مادی دولت کے برے نتائج کی مثال میں روم کی حالت کو اکثر پیش کیا جاتا ہے مگر روم کی یہ حالت نفس دولت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس دولت کی وجہ سے ہوئی جو راء صنعت کے بدلے فتوحات اور دوسروں سے شمع کے ذریعہ سے ہاتھ آتی تھی (۲) صرف اقلیت کے قبضہ میں تھی (۳) جمہوری اصول پر منقسم اور اعلیٰ ضرورتوں کیلئے کار آمد ہونے کے بدلے بخششوں اور ناشائستہ مناظر پر مصروف ہوئی تھی۔ بالفعل ریاستہائے متحدہ (امریکہ) میں فی کس آمدنی کا اوسط دو سو ڈالر سالانہ ہے، یہ رقم اتنی مختصر ہے کہ آرام و زندگی، اولاد کی مناسب تعلیم اور معتدل مذاق رکھنے والے کی ضرورتوں کے لئے بھی کافی نہیں۔ اس نقطہ نظر سے ہم ہر صنعتی عمل یا کاروبار کے متعلق یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا یہ ایسا

طریقہ ہے جس سے چیزوں کی پیدائش کافی اور بنیادیت ہو سکتی ہے۔ ہمارا یہ سوال (جہاں تک خود اس کا تعلق ہے) علمِ اہلِ علم اور علمِ اہلِ افتخار و دونوں کے حسبِ دلخواہ ہو گا۔

دولت کے اچھے ہونے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جائیداد کو بھی اس معیار سے جانچنا چاہیے کیونکہ جائیداد کی وجہ سے ان تفسیروں کا تحفظ ہوتا ہے جو دولت سے حاصل ہوتی ہیں۔ دولت کے معنی ہیں چیزوں سے عطف اندوزی اور ضرورتوں کی تسفی۔ جائیداد کے معنی ہیں چیزوں کے تہا استعمال و ملکیت کا استحقاق۔ اسی لئے جائیداد میں ترقی سے ناعت کے ایک حصہ کی دولت سے محرومی میں اضافہ ہو سکتا ہے، گو صاحبانِ جائیداد کی لطف اندوزیوں میں ترقی ہو جائے جیسا کہ مہیڈ نے اپنی اقتصادیات کے پہلے باب میں پرزور طریقہ سے بیان کیا ہے کہ کسی جمہوریت کی تہوری دولت اس کی شخصی جائیداد کے مجموعہ کا نام نہیں۔ اگر وہ پارکوں کو تفسیر کر کے شخصی جائیداد بنا دیا جائے، تمام در سگا پس شخصی مالکوں کے قبضہ میں دیدی جائیں، تمام آبِ رسانی کے سامان اور شاہراہیں شخصی مالکوں کے حوالے کر دی جائیں تو ممکن ہے شخصی جائیداد کی مفید اور بہت بڑھ جائے لیکن جمہوری دولت کم ہو جائے گی جمہوری دولت سے کام لینے کا ایک ذریعہ جائیداد ہے تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جائیداد صرف ایک ذریعہ ہے۔ دولت ممکن ہے (۱) شخصی ملکیت، (۲) استعمال میں ہو (۳) شخصی ملکیت اور جمہوری یا عام استعمال میں ہو (۴) جمہوری ملکیت اور جمہوری استعمال میں ہو (۵) جمہوری ملکیت اور جمہوری استعمال میں ہو۔ پہلی صورت کی مثال کپڑے اور اوزار ہیں اور یہ حالت تقریباً ہر قوم کی ہوتی ہے دوسری کی مثال وہ شخصی جائیدادیں ہیں جن کے عام استعمال کی جازت ہوتی ہے جیسے پارک۔ تیسری کی مثال وہ زمینیں یا اختیارات ہیں جن کا پٹہ حکومت کی طرف سے دیا جاتا ہے۔ چوتھی کی مثال عام شاہراہیں، پارک، جہاز رانی کے قابل دریا اور کتب خانے ہیں۔ کسی خاص صورت میں جائیداد مسرت و سعادت کا ذریعہ ہے

یا نہیں اس کا فیصلہ بڑی حد تک اس امر پر منحصر ہو گا کہ آیا اس سے دولت میں اضافہ ہوتا ہے یا نہیں۔ بارہا یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ کس جماعت کی دولت اس کی شخصی جائیداد کے مجموعہ کا نام ہوتی ہے اس رائے سے صرف ایک قدم آگے بڑھنے کے بعد اس امر کا یقین آ سکتا ہے کہ جائیداد کا حاصل کرنے دولت کا پیدا کرنا ہے اور اگر وہ سب سے حالات بجاں ہوں تو وہ شخص عام خبر کی سب سے زیادہ خدمت کرتا ہے جو مجموعی دولت کے بڑے حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آتا ہے، اس لئے علم الاطلاق کے نقطہ نظر سے جائیداد و معارف کے باہمی رشتہ کے متعلق جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا تعلق مسئلہ نفاذ سے ہے اور ان پر آسانی سے بصورت کی بحث میں غور کیا جاسکتا ہے۔

(۲) سیرت سے اس لحاظ سے بھی کہ اس سے انسانی فزور میں پوری ہوتی ہے پیداوار کی مقدار ہی ایک ایسی شے نہیں جو غور کے لائق ہو۔ جیسا کہ سعادت کے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

ہے یہ ضرورت کی تشفی لازمی طور پر، خلاقی حیثیت سے اچھی نہیں۔ اس کا دار مدار ضرورت کی نوعیت پر ہے اور ضرورت کی نوعیت میں صاحب ضرورت کی فطرت کا عکس نظر آتا ہے، اس لئے اقتصادی طریقہ عمل اور اس کی پیدا کی ہوئی دولت کی اخلاقی قیمت کا انحصار اشیاء اور اشخاص کے باہم تعلق پر ہو گا۔ علم الاقتصاد کے نقطہ نظر سے ہم قیمتوں کا اندازہ مال یا تجارتی سامان کی رو سے کرتے ہیں۔ علم الاخلاق کے نقطہ نظر سے ہم قیمتوں کا اندازہ انسانی زندگی کے بعض اوصاف کی رو سے کرتے ہیں لیکن سب سے پہلے ہمیں یہ دریافت کرنا چاہئے کہ ضروریات کے پورا ہونے کا صرف کرنے والے پر کیا اثر پڑتا ہے؟

پیداوار اخلاقی اس کے بعد پیدا کرنے والے کی حالت پر غور کرنا چاہئے۔ مال کا ارزاں ہونا اچھا ہے مگر مال یا خدمت کی قیمت کا اندازہ محض مال یا خدمت کے نقطہ نظر سے نہ کرنا چاہئے۔

بلکہ محوریہ کے بقول اس خیر کو بھی دیکھنا چاہئے جو اس مال یا خدمت پر انسانی زندگی

کے نقطہ نظر سے ہوتا ہے۔ اس معیار سے جانچا جائے تو بعض چیزوں کی ارباں
 لاگت بھی گراں ثابت ہو، سوت کٹائی اور پارچہ مانی میں کلوں کے رواج سے
 گوسوتی کپڑا ارباں ہو گیا، لیکن چونکہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ کم لاگت کے لئے
 لڑکوں سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور لڑکوں سے کام لینے کا نتیجہ مرض
 جہالت، جسمانی نشوونما میں خلل، قوی کے قبل از وقت اختتام بلکہ موت تک
 کی شکل میں ظاہر ہوا اس لئے لاگت کی یہ کمی اتنی گراں نہ تھی کہ برداشت نہ کی
 جاسکی۔ کم از کم انگلستان میں تو آخر کار یہی ہوا۔ انگلستان کے علاوہ اور جہاں
 کہیں لڑکوں سے کام لینے کا طریقہ رائج ہو گا وہاں بظاہر اس نقطہ نظر سے
 لاگت کی کمی وزیادتی کا دوبارہ حساب لگانا پڑے گا۔ جو اصول کم سن مزدوری
 کے متعلق صحیح ہے وہی صنعت کی دوسری شکلوں کے متعلق بھی صحیح ہو گا یعنی
 انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے جو خرچ ہو گا اس کی وجہ سے لاگت کی کمی کے باوجود
 چیز گراں پڑے گی۔ صنعت کے مختلف حصوں کی بہت دقیق تقسیم و تسمین
 کی ایک رنگ اور آلہ صفت نوعیت، بعض پیشوں کے ناگزیر مسائل و مسائل
 مضر صحت اجزاء کی آمیزش سے اشیاء کی ارباں، عورتوں سے ایسے منافی حفظ
 صحت حالات میں اتنی طویل مدت تک کام لینا جس کا خود ان کی اور اولاد
 کی صحت پر اثر پڑے، یہ تمام امور اس اخلاقی قیمت میں شامل ہیں جو تجارت
 و صنعت کے موجود و طرق عمل کی وجہ سے ادا کرنا پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ
 جسمانی بیہودی اور پیداوار کا تعلق اس اثر کا صرف ایک پہلو ہے جو پیداوار
 سے انسان کی زندگی اور سیرت پر پڑتا ہے۔ ہر نظام یا طریقہ عمل کے متعلق
 سبباً طور پر یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس کی وجہ سے آیا کام کرنے والے کی فہم زندگی
 ہوتی ہے یا مردہ، کہیں لازمی طور پر کام اپنے درجہ سے کر کے غلامانہ جفاکشی
 کی شکل تو اختیار نہیں کر لیتا۔ حقیقی آزادی کو ترقی ہوتی ہے یا اس کی راہ میں
 رخنہ اندازی ہوتی ہے اس آخری سوال کے جواب دینے کے لئے رسمی
 اور حقیقی آزادی میں تمیز کرنے کی ضرورت ہوگی کیونکہ ممکن ہے بعض نظام
 انتہائی رسمی آزادی (آزادی معاہدہ) کے موافق ہوں لیکن ان کا نتیجہ یہ

نکھے کہ حقیقی آزادی کا وجود بالکل محدود ہو جائے۔ اگر پیش نظر شقوں کا حاصل یہ ہے کہ "یہ کرو و نہ بھو کے"۔ "تو اس کے پر معنی ہیں کہ حقیقی آزادی کا دائرہ محدود ہے۔"

سیرت اور جائداد اگر ایجابی پہلو سے دیکھا جائے تو جائداد کے حاصل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان کی طاقت اور آزادی میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ چیزوں کو لینا، ان پر قابض ہو جانا، ان کا مالک بن جانا، یہ باتیں انسانیت کے مظاہر ہیں جو حیاتیاتی عمل کی وجہ سے انسان کی فطرت کا جزو بن گئی ہیں۔ ان کا وجود زندگی کے لئے ضروری ہے۔۔۔۔۔ لیکن تنظیم یافتہ جماعت میں ملکیت یا جائداد کی نوعیت محض حیوانی جبلت کی نہیں ہوتی۔ چونکہ اس کا اظہار اجتماعی شخص کے ہاتھوں اجتماعی واسطہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس لئے یہ حق ملکیت بن جاتا ہے۔ ایک بہت ہی اعلیٰ استعداد ہے اور حقوق کی طرح حق ملکیت کی وجہ سے اجتماعی شخصیت کا اثبات ہوتا ہے اور صاحب حق کو اپنی جماعت کے ارکان سے اس حق کے متعلق اعتراف و پشت پناہی کے حاملہ کو عقلاً مستحق قرار دیا جاتا ہے۔ فحشے کا یہ اصول کہ آزادی کے موثر استعمال کے لئے ملکیت کا وجود ضروری ہے افراد کے نقطہ نظر سے ملکیت کی اخلاقی اہمیت کو بہت ہی زیادہ طریقہ سے واضح کرتا ہے۔

حکیت میں ان ایجابی فوائد کے مقابلہ میں کچھ برائیاں بھی ہیں جنہیں اخلاقی قیمن نے ہمیشہ تسلیم کیا ہے۔ ان برائیوں کا صاحب ملکیت اور جماعت دونوں پر اثر پڑتا ہے حرص، طمع، دوسروں کے ساتھ سنگدلی، یہ باتیں جائداد و ملکیت کی انرجی نوعیت اور اس کی پیدا کی ہوئی طاقت کے عظیم الشان امکانات کا طریقہ نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل کے انبیاء و ولتمندوں کو برا کہا کرتے ہیں۔ خدا کی بادشاہت (اخلاقی جماعت) کے اندر دو لٹمنہوں کے داخل ہیں دشواری کی جو تصویر پیچھے کی چھٹی ہے وہ عام طور پر تسلیم کی جا چکی ہے۔ افلاطون کے تیار کئے ہوئے دو لٹمنہوں کے زیر نگین سلطنت کے مرتع میں قانون کی معنوی تحریف و خلاف ورزی، آپس میں ایک دوسرے

... یہاں طے ہوتا ہے کہ ہر شخص کے لئے ایک خاص قدر کا مال ہے جس سے اس کی زندگی بچ سکتی ہے۔ اگر یہ مال ختم ہو جائے تو اس کی زندگی ختم ہو جائے گی۔ اس لئے ہر شخص کو اپنے مال کا خیال رکھنا چاہیے۔ اگر وہ اپنے مال کو بیکار رکھے تو اس کی زندگی ختم ہو جائے گی۔ اس لئے ہر شخص کو اپنے مال کا خیال رکھنا چاہیے۔

... انسان کی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو بیکار نہ رکھے اور اسے استعمال کرے۔ اگر وہ اپنے مال کو بیکار رکھے تو اس کی زندگی ختم ہو جائے گی۔ اس لئے ہر شخص کو اپنے مال کا خیال رکھنا چاہیے۔

... انسان کی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو بیکار نہ رکھے اور اسے استعمال کرے۔ اگر وہ اپنے مال کو بیکار رکھے تو اس کی زندگی ختم ہو جائے گی۔ اس لئے ہر شخص کو اپنے مال کا خیال رکھنا چاہیے۔

... انسان کو ضروری مدد مختلف طرح سے ملتی ہے۔ یہ مدد مادی، معنوی، اور اخلاقی ہے۔ اس لئے ہر شخص کو اپنی زندگی میں ان مددوں کا خیال رکھنا چاہیے۔

عددہ ان کے معروضہ میں ایسا نہ از اختیار کرنا چاہتا ہے جو اگر عالمگیر ہو جائے
 تو انسان اس کو برداشت نہ کر سکے۔ اس زمانہ کے لوگ یہ نہیں جانتے کہ
 ہر ایک کے بھائی نہیں ہر ایک سے دوستانہ تعلقات پیدا کر میں یا ہر وقت
 مہربانی کے لئے دست سوال دراز رکھیں یا مہربانی کی درخواست کریں لیکن
 ان کی درخواست منثور نہ ہو۔ اگلے زمانہ میں خدمات حاصل کرنے کے
 یا تو یہی طریقہ تھے ورنہ عمدہ می تھی۔ لیکن اقتصادى تعلق لئے مساوات و خودداری
 کی بنیاد پر خدمات و اشیاء کے تبادلہ کا سامان کر دیا ہے۔ اقتصادى تعلق
 کے پیدا کئے ہوئے نظام مجاہد کے ذریعہ سے حال یا مستقبل میں خدمات
 کا حاصل ہونا ممکن ہو گیا ہے۔ اب ہر شخص دوسری قسم کے تعلق سے یا حقوق
 پیدا کئے بغیر خود دوسروں کی خدمت کر کے ان کی خدمات حاصل کر سکتا
 ہے۔ اگر آپت میں ہر شخص پر خدمات یا سیاد کا معاوضہ دیا جاتا ہے تو اس واقعہ
 سے اس طرح کے تبادلہ کی اخلاقی حیثیت میں کمی نہیں آسکتی۔ کسی زمانہ
 میں تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جب کبھی کوئی معاملہ کیا جاتا ہے تو اس میں ایک
 طریق کا نفع اور دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لیکن اب یہ امر تسلیم کر لیا گیا ہے
 جب کوئی معاملہ اخلاقی اصول پر کیا جاتا ہے تو اس سے یقین کو فائدہ ہوتا ہے
 نقد ادائیگی کی بنیاد کو شروع نہروں میں اس لئے پڑا کہا گیا تھا کہ اس کی وجہ
 سے ہر انسان شخصوں کی جگہ خالی رہتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ
 اس کی بدولت نوکر اور مالک کے درمیان تعلق کے پیدا ہونے کے
 بدلے انسان کو نسبتاً زیادہ خود مختاری حاصل ہوتی ہے تو ان بنی کے بقول اب
 انسان خود بے بغیر اور چیزوں کی طرح اپنی محنت کو بھی بیچ سکتا ہے۔
 اقتصادى طریقہ جس میں اگرچہ یہ اخلاقی امکانات موجود ہیں لیکن کسی
 خاص نظام یا عمل درآمد کی اخلاقی حیثیت کا دار، اس مر پر ہو گا کہ یہ
 امکانات جس حد تک ترقی سے فائدہ میں آتے ہیں۔ اس لئے ہم بھی طور پر کسی
 طریقہ عمل کے تعلق اولاً یہ درہافت کر سکتے ہیں کہ آیا اس سے ہر رکن کی اس
 قسم کی محنت ہوتی ہے جس کی سے ضرورت ہے۔ اس سوال کی تعلیم الاقتصاد

کی اصلاح میں ہوں نہیں کر سکتے ہیں کہ آپزیر بحث طریقہ عمل سے اس قسم کی چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی حاجت کو خواہش مند درست ہے جو طریقہ عمل اس کا انتظام کر سکیں اور اپنے انتظام میں نہ اس بعض چیزوں کی کمی یا بی اور بعض کی ضرورت سے زیادہ فراہمی کے اندر و کا انتظام اور ہوں سے دبازاری برکام کی بے قاعدگی، اجرت کی بے قاعدگی، اور انجام کار میں پریشانی و حاجت مند ہی کے اندر و کا انتظام کر سکیں۔

ثانیاً، اگر یہ طریقہ عمل ایسے رکازان حاجت کے باہم انحصار و خدمت کا مندرجہ ہے جن میں سے ہر ایک کی بقا کا ٹکٹ شخصی حیثیت سے فطری قدر و قیمت ہے اور جن کا وجہ ہماری سیاسی برکت میں یکساں تسلیم کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں ہم بجا طور پر یہ سوال بھی کر سکیں گے کہ چونکہ اس طرح انجام پاتی ہیں ان کے نتائج ان تیسرے کی طرح ہوتی ہیں کہ یہ وہ بقدنہات کے معاملہ میں اشیاء کی عام اور وسیع تقسیم اور انسانی ہستی کی وجہ سے میرے اور زیادہ پر اور غریب اور لایا و غریب ہو جاتے ہیں یا ایک دوسرے فقط تیرے ہی ہر دور کے اس طریقہ عمل اور رکازان حاجت کو ان کی خدمت کا عمل اخلاقی و بد مشقی نہ بنیاد پر اگر یہ اخلاقی پر مبنی نہیں تو کم از کم غیر اخلاقی اور عیہ منصف و بنیاد پر ویشہ کی طرف مائل سے ہے۔

ثالثاً، متعلقہ خدمات کا مسئلہ متعدد مکملوں میں منظر آتا ہے اور تو وہ غرض پسند جیہ سے ہر دور میں درمیان کرنے والے کے مابین ہمیشہ اظہار ہے نہ بد و احسن و کم و است مثلاً برصغریٰ اچولا ہے کے لئے مقبوض ہے اور ان وقت تک جب تک وہ عیہ کرنے والا ہے عرف کرنے والا نہیں جس وقت کہ میں یہ حیثیت پر ایوگی مثلاً مہی وہ کپڑا خریدنے یا مکان کا کرایہ دست کار اور دوسرے کا اس وقت اس کے نقطہ نظر سے مہی قیمت کا کم ہو گا ہی مقبوض ہو گا۔ اب سول یہ ہے کہ ان متعارض و عموں میں تطبیق یہ کرنے کے لئے کس اصول سے کام لیا جائیگا اس کے علاوہ اگر وہ منہ کرنے والے کی خدمت کا خیال کیا گیا تو ممکن ہے

قیمت اتنی کم رکھنا پڑے کہ نفع کم سے کم رہ جائے ایک پیہہ کرنے والے کا
کاروبار جو تک و تسبیح ہے اس لئے ممکن ہے وہ اتنے کم نفع پر کام کر سکے لیکن
دوسروں کو ممکن ہے مقابلہ کے میدان سے نکل آنا پڑے۔ کیا اسے زیادہ
قیمت پر اصرار کرنا چاہئے تاکہ اس کے حریف بھی کام کر سکیں یا کم قیمت کو
منظور کر لینا چاہئے تاکہ صرف کرنے والے اور اسے دونوں کو فائدہ ہو ؟
متعارض خدمات کے مسئلہ کی ایک مجسم شکل مزدور ہے۔ مزدور سمجھا
کو کس حد تک ایک محدود مزدور (سمجھا کے ارکان) کی اس طرح خدمت کرنا
چاہئے جس سے صنعت میں دوسرے کام کرنے والے یعنی غیر ارکان
کا نقصان ہوتا ہو ؟ کیا اگر سب کا دروازہ سب کے لئے کھلا رکھا گیا یا
جینہ وغیرہ اتنا زیادہ رکھا گیا کہ ہر شخص کا داخلہ ممکن نہ ہو تو اس سے صورت
مسئلہ میں کوئی فرق پیدا ہوگا ؟ کیا کاریگروں کی دستیابی کو محدود کر کے اجرت
کو موجودہ سطح پر قائم رکھنے کے لئے کارآموزوں کی تعداد کو محدود کر دینا چاہئے ؟
اگر چاہئے تو کیا یہ کارروائی لڑکوں اور غیر ماہر کاریگروں کے حق میں منصفانہ
ہوگی ؟ بالنتیجہ یہ ان کے لئے سخت ہے تو کیا یہ روش سخت تر یا نرم تر
ہوگی یا یہ اصول کہ ان لوگوں کو انتخاب طبعی کے حوالہ کر دیا جائے اور اگر
جست زیادہ اوجی ایک ہی کام کرنے لگیں تو انتخاب طبعی اپنے اصول سے
بے مے کے ناواقفوں کو خارج یا نفا کر دے ؟ کیا جس قدر ممکن ہو اجرت
میں اضافہ اور وقت میں کمی کر دی جائے یا اس کا کوئی مناسب معیار
یعنی ایسا معیار بھی ہو گا جو صرف کرنے والے اور کارکن دونوں کے لئے
مناسب ہو گا ؟ قیمتوں کے اضافہ میں سرمایہ داروں کے ساتھ مزدور
پیدا نہیں کس حد تک شریکت کر سکتی ہیں ؟
ملکیت اور اجتماعی نظام ہے کہ ملکیت سے اجتماعی مفاد بالواسطہ حاصل ہوتا
ہے چنانچہ قانون میں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حق ملکیت کی
بنیاد اجتماعی بہبود پر بالواسطہ ہوتی ہے جماعت کو یہ چاہتی
ہے کہ اس کے ارکان کی قدر و قیمت کو ترقی اور ان کے

شخصی وقار و آزادی کو نشوونما ہو۔ اگر ملکیت و جائداد دوسرے اجتماعی فوائد میں رخنہ انداز نہیں ہوتی تو جس حد تک وہ ان مقاصد کے لئے کارآمد ہوگی اس حد تک اس میں اجتماعی حیثیت موجود ہوگی، بعض لوگوں کے نزدیک فائدہ و احساس کے اتنی دیر مبنی جماعت کے لئے شخصی ملکیت مہلک ہوتی ہے۔ افلاطون اپنی نصب العین سلطنت میں محافظین سلطنت کو جائداد رکھنے کی اجازت دینے کے لئے تیار نہیں کیونکہ نہ ملکیت ہوگی نہ دمیہ می اور تیری پر جھگڑے ہو گئے نہ عقدے دائر ہو گئے نہ آپس میں اختلاف ہو گا نہ اوقیٰ تک ظرفیاں ہو گئی نہ آکے دن کی پریشانیاں ہو گئی۔ افلاطون کے اس نظریہ پر عمل تو قرون متوسطہ کے کلیسا نے کر کے دکھایا لیکن اس خیال کے آثار جب یہ جماعت تک میں موجود ہیں۔ جن طبقوں کو افلاطون محافظ سلطنت کہتا ہے (یعنی سیاہی، حکام عدالت، پیشوایان مذہب، معلمین) وہ اب بھی عملاً کوئی بڑی جائزہ نہیں دیتے جو جماعت ان کی مدد کرتی ہے۔ غالباً یہ عام طور پر تسلیم کیا جائیگا کہ ان طبقوں کا بڑی جائزہ نہ رکھنا ہی جماعت کے حق میں اچھا ہے، مگر یہ ظاہر ہے کہ افراد و طبقات میں نا اتفاقی کا سبب صرف جائداد نہیں۔ اگر مقصد و احساس کا گہرا اتحاد موجود ہے جیسا کہ عیسائی کے ابتدائی زمانہ میں تھا یا بعض ان جماعتوں میں پایا جاتا ہے، جن کا عمل اشتراکیت پر ہے تو ایسی صورت میں دولت کی مشترک ملکیت اخلاقی نقطہ نظر سے قابل قدر اور عملاً ممکن ہوگی اس طرح کے اتحاد کے بغیر تو ملکیت کی برطرفی سے اور بھی زیادہ نا اتفاقی پیدا ہوگی، کیونکہ تضادم سے اجتناب اور سعادت کی ترقی کے لئے ہر شخص کو جس خود مختاری کے دینے کی ضرورت ہوگی اس کے دینے کا کوئی طریقہ موجود نہ ہو گا۔ تاہم اصولاً یہ مان لینے کے بعد کہ دولت کے بعض حصوں کو شخصی ملکیت میں رہنا چاہئے ہم کو یہ امر تسلیم کرنا چاہئے کہ ایسے اخلاقی مسائل کی ایک بڑی تعداد حل طلب رہ جاتی ہے جن کا تعلق ان شخصیات سے ہوتا ہے جن کی ماتحتی میں جماعت دولت کو شخصی ملکیت کے سیردار، ترقی و دشمن دی سمجھ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ اصول

ایسی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ شخصی ملکیت کے حق مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے حق خواہ وہ اخلاقی ہو یا قانونی، اجتماعی مجموعہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو اگر اخلاقی مجموعہ بھی ہے تو لامحالہ اپنے اجزاء میں سے ہر جز کی فرتوت کا پاس کرے گا۔ اسی بنیاد کو پیش نظر رکھ کے سوالات ذیل پر غور کرنا چاہئے۔ کسی قسم کی جمہوری دولت کو شخصی افراد یا غیر شخصی اُسلقات کے کامل قبضہ میں دینا چاہئے؟ کیا اس نظام کی موجودہ شکل سے جائداد رکھنے والوں اور نہ رکھنے والوں دونوں کے نفع کو بڑھاتی ہوئی ہے یا صرف ان لوگوں کے نفع کو جن کے پاس جائداد ہے؟ کیا اس وقت جمہوری دولت کا جس قدر حصہ شخصی ملکیت کے قبضہ میں ہے اس سے زیادہ کو شخصی ملکیت کے حوالہ کرنا معاشرت کے لئے مفید ہوگا یا جمہوری دولت کا بیشتر حصہ جمہوری ملکیت میں رکھنا مفید ہوگا؟ کیا زمین اور دوسری قسم کی جائداد کی ملکیت کے متعلق افراد یا ایتلافات کے لئے کسی حد کی تدبیر ہونا چاہئے؟ کیا بعض اسی صورتیں ہیں جن میں شخصی ملکیت کی وجہ سے جماعت کا ایک بڑا حصہ تمدن کے فوائد سے بہرہ اندوز ہونے کے بجائے ان سے محروم رہتا ہے؟ کیا انسان کو اپنی تمام جائداد اپنے وارثوں کے لئے منتقل کر دینے کی سزا دینا چاہئے یا اس کا ایک حصہ بھارت کیلئے منہ دیا جائے؟

گزشتہ کھیل میں بعض ان مسائل کے بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر کمالاً ہی طور پر اقتصادی زندگی سے تعلق ہے لیکن چونکہ تبدیل شدہ اقتصادی معاشرہ کی وجہ سے اخلاقی تقبیحات نے بالفعل جدید و حیران کن شکل اختیار کر لی ہے اسی لئے ان تبدیل شدہ اقتصادی حالات پر اختصار کے ساتھ غور کرنا ضروری ہے۔

فٹ جدید اقتصادی نظم کے پیدا کئے ہوئے مسائل

مجموعی اور غیر شخصی تقبیحات | معیشتی اور اقتصادی دنیا کے بڑے حصے میں

دو تغیر ہو چکے ہیں۔ پہلا تغیر تو یہ ہے کہ اب تنظیم کی بنیاد انفرادی نہیں بلکہ
مجموعی ہے۔ دوسرا تغیر جو پہلے تغیر کا ایک حصہ تھا نتیجہ ہے یہ ہے کہ اب
تعلقات کی نوعیت شخصی کے بجائے غیر شخصی یا متعلقہ ہوتی ہے تاہم
بے شک اشخاص سے مرکب ہوتے ہیں لیکن جب ان کی تنظیم اقتصادی مقصد
کے لئے ہوتی ہے تو وہ محض اقتصادی مقصد کی مجسم شکل اور دوسرے
انسانی و مادی سے موری ہو سکتی ہے۔ فساد
ہو سکتا ہے اگرچہ قانونی حیثیت سے یہ مادیات بھی حقوق
و فرائض کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن ان کا مقصد صرف ایک ہوتا
ہے اور یوں وہ اس حد تک مجبور ہوتے ہیں کہ انہیں اخلاقی نقطہ نظر
سے غیر شخصی کہا جاسکتا ہے۔ وہ کوپا کار و بار چارہ کی کھنکھائی ہوئے
ہیں اور اخلاقی حیثیت سے غور و خوض کے لائق ہی ناقابل ہوتے ہیں
جتنی کہ دور کلیں ہوتی ہیں۔

اخلاقی تصورات ان دونوں چیزوں کی بنا پر ہیں۔ یہ اخلاقی ضرورت
کی از سر نو ترتیب میں انہیں ترتیب سے دینے کی ضرورت ہے۔ دانت اشیا
حقوق و فرائض کے متعلق ہوتے ہیں۔ تصورات کے لے اپنی
موجودہ شکل اس وقت اختیار کی جب کہ وقت کا دورانیہ اس سے ہو سکتا
تھا جب اشیا کی سائنس میں ہر شخص کے حصہ فرمنا تھا۔ مگر جب
پہلے کرنے والا اپنی یہ چیزیں دوسرے کو اپنے ہاتھوں کے پانچ درخت
کرتا تھا، جب کارگیر کارکن کا ہمسایہ بھی ہوتا تھا جب ذمہ داری کی شخصی
تہین ہو سکتی تھی۔ بس انسان اپنے صوبہ کو اپنے قابو میں رکھ سکتا
تھا اور خود معاہدہ کر سکتا تھا، جب ہر شخص کے پاس روشنی، آگ، پانی
اور اکثر لٹل و حرکت کا یہی سامان ہوتا تھا اس لئے جمہوری خدمت انجام
دینے والی نہایتوں کی ضرورت نہ تھی۔ اس قسم کے تصورات موجودہ
اقتصادی نظم کے لئے کافی ہیں۔ قدیم دیانت داری کے لئے اشیا
کو اپنے بنائے والوں کی ملکیت فرض کرنا اور اس کے بعد متبادل

و معاہدہ پر غور کرنا ممکن تھا، جدید دیانت داری کو سب سے پہلے اس سوال سے دوچار ہوتا پڑیگا کہ مجموعی طور پر پیدا کی ہوئی چیزوں کا مالک کون ہے؟ کیا موجودہ تکمیل کے اصول پر نتائج کی تقسیم انصاف و دیانت کے ساتھ ہو رہی ہے؟ اقتصادی معاملات میں قدیم دیانت داری کے یہ معنی تھے کہ ہر شخص کو معاہدہ اور ملکیت کے متعلق اپنے حقوق حاصل ہوں۔ جدید دیانت داری کو یہ غور کرنا پڑیگا کہ ہر شخص کو معیار زندگی اور فوائد تمدن میں وہ حصہ کیسے حاصل ہو جس سے انکی اخلاقی زندگی بسر کرنا ممکن ہو۔ قدیم کی انسان کو زیادہ تر فرد واحد کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کی اجازت دتی تھی لیکن جدید نیکی کا یہ مفقود ہے کہ اگر انسان نتائج حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے متحدہ کوشش میں حصہ لینا چاہئے مجموعیت پسندانہ واقعات کی تشریح انفرادیت پسندانہ نظریات سے نہیں ہو سکتی۔

اقتصادی و صنعتی طریق عمل میں جن تغیرات کی وجہ سے صرف موجودہ انسانی واقفیت، مہارت اور برداشت کے دوش بدوش رہنے والی طاقتوں کو نہیں بلکہ گزشتہ اور آئندہ (۱۹۴۰-۴۵) مہارت و جفاکی کے متحدہ نتائج کو بھی یکجا کر کے استعمال کیا جاتا ہے ان کا دار مدار متعدد باہم دگر موافق اسباب پر ہے۔ ہم آئندہ اجتماعی ذریعہ، صنعت کی فنی مہارت تجارت کی فنی مہارت، زمین قیمت کے ذرائع اور ملکیت کی نوعیت پر توجہ کرینگے

فصل صنعت و تجارت کے جاری رکھنے کے ذرائع

ابتدائی ذرائع | شروع شروع میں تجارت و صنعت کے جاری رکھنے کے لئے جن ذرائع سے کام لیا جاتا تھا، ان کی تنظیم صرف اقتصادی غرض سے نہیں ہوتی تھی۔ جو خاندان یا رشتہ دار کسی پیشہ میں مشغول ہوتے تھے، ان کے مقصد تنظیم کا یہ پیشہ صرف ایک جز ہوتا تھا۔ یہی حال مقبوضاتی زمروں کا تھا۔ ایشیا کی شہری سلطنت کانوں کی مالک تھی

جرمن دیہات، جنگلوں چراگاہوں اور یانی کے مشترک ملکات کی حیثیت سے مالک ہوتے تھے۔ انگلستان اور امریکہ میں بھی اس 'مشترک' کا سلسلہ قائم رہا گو ان میں افراد کے ملک کو جانور بھی چر سکتے تھے۔ یہ سہائے متحدہ (امریکہ) میں زمین کا ایک حصہ تعلیم گاہوں کے لئے محفوظ کر لیا گیا تھا جو اگر اس وقت بھی سلطنت ہی کے ہاتھ میں ہوتا تو اس سے جمہوری فائدہ کی تقریباً ناقابل یقین مقدار حاصل ہوتی، لیکن اس سلطنت کے پاس رکھنے کے بجائے سب معمول شخص افراد کے ہاتھ فروخت کر ڈالا گیا۔

قومی حکومت کے پاس نوابوں محفوظ جنگلات کے لئے زمینیں ہیں لیکن بلدیہ کی تحریکات سے پہلے ہی جماعت امریکہ اور انگلستان میں اقتصادی موثر کی حیثیت سے ختم ہو چکی تھی، چنانچہ اس کے اسٹروں نہروں اور ڈاک خانوں کے علاوہ اور کچھ نہ تھا صنعت کے خاندان و مقبوضہ پایوں کہئے جماعت کے قبضہ میں ہونے سے صرف اقتصادی مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی بلکہ اقتصادی مقاصد کا شمار ان متغیر مقاصد میں ہوتا ہے جو اس قبضہ سے انجام پاتے ہیں، البتہ اقتصادی رشتہ سے دوسرے روابط کو مدد ملتی ہے لیکن اس کے مقابلہ میں اقتصادی مقصد کو دوسروں سے اپنا دامن چھڑا کے اپنی پوری طاقت کے ساتھ بے نقاب نظر آنے کا موقع نہیں ملتا۔ خاندانی یا شہری زمروں میں اکتساب کی جبلت اس لئے محدود رہتی ہے کہ افراد کے باہم صنعتی تعلقات کے ساتھ ہمسائیگی اور رشتہ داری کے تعلقات بھی ہوتے ہیں۔

کاروباری حوصلہ مندیاں	لیکن اس کے برعکس کاروباری حوصلہ مندوں (حصہ دار)
اقتصادی مقاصد کے لئے ہوتی ہے بن کے مزادہ	شہرت، تالیف، ایماں) ہیں لوگوں کی منہجہ صرف
اور کوئی امر پیش نظر نہیں ہوتا۔ جن تالیفات کی تنظیم اس اصول پر ہوتی ہے وہ بے روح، ہوتے ہیں کیونکہ ان کا مایہ خبیہ مجرد اقتصادی فوائد	

ہوتے ہیں۔ خانگی مقبوضاتی ذرائع کے عہد میں اکتسابی قوتوں کا قبضہ میں رہنا ایک حد تک مفید ٹوٹھا، لیکن ساتھ ہی ان قوتوں کے قبضہ میں رہنے سے نقصان بھی پہنچتا تھا، انسانی عمل کے ایک جداگانہ دائرہ کی حیثیت سے کاروباری حوصلہ مند یوں کا ظہور ہوا تو اس سے ایک نئی طاقت کو منظر عام پر آنے کا راستہ ملا، اس نئی طاقت کے ساتھ اجتماعی و اخلاقی زندگی کے لئے بحیثیت مجموعی فوائد بھی آئے اور نقصانات بھی، چنانچہ اس کی بدولت صنعتی و اقتصادی اہلیت کے امکانات میں عظیم الشان اضافہ ہوا۔ حوصلہ مندی کے پیمانہ کا حسب ضرورت چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہو گیا اب وہ حالت نہ رہی جو خاندانی یا جماعتی ذرائع کے زمانہ میں تھی اور جس میں کاروبار کا پیمانہ کبھی بہت ہی مختصر اور کبھی بہت ہی وسیع ہوتا تھا کسی خاص کام کی استعداد کے لحاظ سے لوگوں کی زمرہ بندی کا موقع ملا اور ان زمروں سے کام لینا ضروری نہ رہا، جن کی شیرازہ بندی صنعتی و اقتصادی کے بجائے دیگر اسباب سے ہونی تھی۔ اس کے علاوہ ایسے لوگوں کا علیحدہ کر دینا آسان ہو گیا جو پیرائہ سالی یا کسی اور وجہ سے کام کرنے کے لائق نہیں رہتے۔ جیسا کہ آجکل روز افزوں طریقہ پر ہو رہا ہے جب ایسے تالفات جو کردروں بلکہ اربوں روپیہ کے سرمایہ سے کام کرتے ہیں مشترک انتظام کے رشتہ اتحاد میں خشک ہو جاتے ہیں تو وہ ایک ایسی عظیم الشان طاقت بن جاتے ہیں جن سے ایک وحدت کی حیثیت سے کام لینا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح کی تنظیم کے مہم کے لئے یہ خیال کرنا آسان (بلکہ سچ) ہے کہ یہ خیال نہ کرنا دشوار ہے کہ اس کی تنظیم کے فوائد کی اہمیت سب سے زیادہ ہے اس لئے سیاست، محصولات قانون سازی اور عدالت کو مذکورہ بالا فوائد کے ماتحت ہونا چاہئے، اس طرح کے محض اقتصادی اغراض کیلئے ترتیب یافتہ تالفات کے اخلاقی خطرات اظہر من الشمس ہیں، جن کی عملی مثالیں بار بار نظر آتی رہتی ہیں۔ چونکہ تالفات ان بندشوں سے نا آشنا ہوتے ہیں جو افراد

کو قابو میں رکھتی ہیں اس لئے مقابلہ کن، کارکن، اور جمہور کے ساتھ ان کا سلوک خالص اقتصادی رنگ میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے دیانت داری کی بعض محدود قسموں کا وجود تو یقینی ہو جاتا ہے، لیکن اس کے دائرہ میں شخصی ہمدردی اور جمہوری فرض کے محرکات داخل نہیں ہوتے۔

مزدوروں کے سرمایہ کے ان متالف مجموعوں کے ساتھ متلازم،
 اتحاد
 مزدوروں کے اتحادات میں جن کی شکلیں مختلف ہوتی ہیں۔ ان کی جب ابتدا تنظیم ہوتی ہے تو ملی اجماع ان

میں محرک کے لحاظ سے پیچیدگی اور طرز عمل کے لحاظ سے جذبات کا غلبہ بلکہ جوش و خروش پایا جاتا ہے لیکن امتداد زمانہ سے انکا میدان خالص اقتصادی حیثیت کی طرف ہونے لگتا ہے، ریاست ہائے متحدہ (امریکہ - م۔) میں ان اتحادات کی بدولت بہتر اجرت کا حصول، موت بیماری کے لحاظ سے بیمہ اور فوائد، کا انتظام مزدوروں کو اور کام کے اوقات کے سلسلہ میں حالت کی اصلاح، خطرناک آلات، آتش گیر ادویہ اور پیشہ وارانہ امراض سے حفاظت کی تدبیر ہوتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں ان اتحادات کو استعمال کی غرض سے اشیاء کی خریداری میں اصول تعامل پر کاربند ہونے میں بھی کامیابی ہوئی ہے۔ لیکن اس قسم کی تنظیم ان مزدوروں میں سب سے زیادہ کامیاب ہوتی ہے جن کے لئے مہارت کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ جہاں تک اس تنظیم کا مقصد مجموعی طور پر معاملہ کرنا ہے یہ امر ظاہر ہے کہ تنظیم کو اپنے مقصد میں کامیابی اسی تناسب سے ہوگی جس تناسب سے کہ وہ پیش نظر صنعت میں مزدوری کی بھرپورسانی کو اپنے قابو میں رکھ سکے گی جس قسم کی ہمدردی کے لئے مہارت کی ضرورت نہیں ہوتی اس کی ایسی تنظیم جو سرمایہ کی تنظیم کے ہم سنگ ہو اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے خصوصاً اس لئے اور بھی کہ تارکین وطن کا ایک سیلاب ہے کہ امنڈ اچلا آتا ہے۔ اسی لئے جب سرمایہ اور مزدوری میں تقارض ہوتا ہے تو اس اخلاقی صورت حال

کے پیدا ہونے کی قدرۃ توقع ہوتی ہے جو ایسے موقع پر نظر آتی ہے جب
فریقین کی طاقت میں سخت نابرابری ہوتی ہے۔ شدہ زور کمزور کو نظر حقار
سے دیکھتا ہے اور اس کی ہستی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اس کے
مقابلہ میں کمزور کو یہ نظر آتا ہے کہ اگر میں اپنے قواعد کی پابندی کی اور انھیں
اسلحہ سے کام لیا جن کے استعمال کی شدہ زور اجازت دیتا ہے تو اس صورت
میں میری کامیابی کی کوئی امید نہیں اس لئے وہ از حد مایوس ہو کے تشدد
پر آمادہ ہو جاتا ہے جس کا یہی انجام ہوتا ہے کہ منظم جماعت کی نام طائیں
اس کے خلاف ہو جاتی ہیں کو

زمرہ وار اخلاق | ان حالات کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ ان کی وجہ
سے زمرہ وار اخلاق کی طرف بازگشت ہوتی ہے

کم از کم اس وقت تک تو یہی ہوا ہے۔ جماعت ایک عام معیار از سر نو
قائم کرنا چاہتی ہے لیکن اسے کوئی معیار نہیں ملتا۔ اس لئے وہ عالمہ تہذیب
میں ایک طرف تو از کار رفتہ قوانین پر سختی کے ساتھ اصرار کرنا چاہتی ہے
اور دوسری طرف نئے مطالبات سے کم و بیش چھوڑتی رہتی ہے۔ یہی
رکھتی ہے۔ زمرہ وار اخلاق کے یہ معنی ہیں کہ غیر شخصی اور مجموعی زندگی بسر
کی جائے۔ اس قسم کی زندگی میں خاص اپنے زمرہ کے ساتھ وفاداری
دوسروں کی طرف سے چاہتائی عدم ذمہ داری اور یکسر اجتماعی معیار کی
کمی پائی جاتی ہے۔ تاہم دونوں میں ایک اہم فرق موجود ہے، موجودہ
مجموعی و غیر شخصی ذرائع ان کے معصومانہ نہیں جتنے قدیم رشتہ دارانہ زمرے
تھے۔ ان کا متعین مقاصد کے حصول کے لئے موثر ذرائع کی حیثیت سے
استعمال تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ قدیم استحکام و عدم ذمہ داری کا
فائدہ وہ لوگ اٹھائیں جو ان ذرائع کا ہوشیاری کے ساتھ استعمال کر سکیں
ارکان و انتظام | تالیف اپنے تخیل کے لحاظ سے ایک جمہوریت پسندانہ
نظام ہے، کیونکہ اس کی بدولت ایک منتخب شدہ
انتظام کے ماتحت چند مالک جن میں بعض کم حیثیت بھی ہوتے ہیں اتحاد

کے رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت طاقت کی یکجائی اور ملکیت کی تقسیم کے لئے ایک قابل قدر تدبیر ہے لیکن جدید حوصلہ مند یوں اور اتحادوں کی وسعت اتنی ہے کہ انھیں حصہ دار یا رکن براہ راست اپنے قابو میں نہیں رکھ سکتے۔ ممکن ہے کہ وہ کسی خاص روش کو ناپسند کریں لیکن فرداً فرداً وہ اس معاملہ میں بے بس ہونگے۔ اگر وہ براہ راست قابو میں رکھنا چاہیں گے تو اس کے لئے انھیں بہت بڑی تعداد میں متحد ہونا پڑیگا جو غیر معمولی نازک اوقات کے علاوہ تقریباً غیر ممکن ہے۔ ادھر ڈائریکٹروں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس روش کو جاری بھی رکھیں اور حصہ داروں کی قائم مقامی کا دعویٰ بھی کرتے رہیں اور یوں آخر میں ذمہ داری سے محفوظ رہیں۔ کسی بڑی ریلوے کمپنی صنعتی تالیف یا مزدور رہنما میں چھوٹے حصہ داروں کا کیا اثر ہو سکتا ہے؟ صرف ایک ہی نقطہ ہے جس پر وہ آسانی سے جمع ہو سکتے ہیں یعنی نتائج یا منافع مقسوم۔ اگر کسی غیر قانونی طریقہ کو اختیار کرنا، قانون ساز یا حاکم عدالت کو رشوت دینا یا غیر رکن کے متعلق کوئی کارروائی کرنا منظور ہوتا ہے، تو اس وقت اعلیٰ عہدہ دار بھی صرف نتائج کو دیکھتے ہیں وہ ذمہ داری کا بار قانونی سرشتہ یا مقامی مجلس کے کندھوں پر ڈال دیتے ہیں اور خود اس کے علاوہ دوسری باتوں سے لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں یہ سرشتہ چونکہ ارکان یا حصہ داروں کے کارپرداز ہوتے ہیں۔ ادھر حصہ داروں کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ انھوں نے کسی بیجا شے کی اجازت نہیں دی ہے۔ بعض تالیفات کا نفع بہت سے مالکوں کو پہنچتا ہے اور بعض کا صرف ایک داخلی حلقہ کو، کیونکہ یہ داخلی حلقہ بعض تالیفات کو قائم کرتا ہے جس کے ساتھ زیر بحث تالیف کا معاہدہ ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بڑے تالیفات کا میلان اس صورت حال کی طرف ہے جس میں ریلوں، بنکوں جیسے کمپنیوں صنعتی کاروباروں کے ڈائریکٹروں کی مجلس کے رکن اسی محدود زمرہ سے لئے جاتے ہیں، اس مجموعی ملکیت کا استعمال بالکل اسی طرح ہو سکتا ہے جس طرح فرد واحد کی ملکیت کا ہوتا ہے اگر کسی سیاسی انتخاب میں شرکت کے لئے ان سے کام لینا ہو

ہے۔ تو نیو یارک کی عدالت کے نزدیک ڈائرکٹر مستوجب سزا نہیں ہوتے نہ
مستاجر اور اجیر | یہی غیر شخصی تعلق مستاجر اور اجیر میں ہوتا ہے، آخری مستاجر
تو حصہ دار ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے اختیارات صدر کے

سپرد کر دیتا ہے اور وہ پیش مرد کے حوالہ کر دیتا ہے ان میں سے ہر ایک
نتیجہ کا خیال کرتا ہے۔ اگر اجیر شکایت کے لئے صدر کے پاس جاتا ہے
تو وہ یہ کہتا ہے کہ میں پیش مرد کے کام میں دخل نہیں دے سکتا اگر پیش مرد
سے کہا جاتا ہے تو وہ یہ جواب دیتا ہے کہ کبھی کا یہی طریقہ سے اکثر مزدور
بھیائیں بھی اسی سپر کا کام دیتی ہیں۔ جن لوگوں کو یہ طریقہ عمل اختیار کرنا پڑتا
ہے اگر وہ خود مالک ہوتے تو ممکن تھا کہ مروت و فیاضی سے کام لیتے لیکن دوسروں کی چیزیں فیاضی
یا مروت کا استعمال نہیں کر سکتے اسلئے پورا نظام مروت و فیاضی سے معری ہو جاتا ہے یہ نظام بظاہر
اس وقت اپنی ترقی کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب ایسے تالف قائم ہوتے
ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مستاجروں کو ہر قسم کی شخصی ذمہ داری سے
محفوظ کر لیا جائے ضرر کی بنا پر اجیر کے دعویٰ کے الحوائج سے مستاجر کا بیمہ
کرنے کے لئے کمینیاں قائم ہوتی ہیں انھیں بوجہ کے تقسیم کرنے کی ایک
تدبیر سمجھنا چاہئے لیکن جیہ کمینیوں کی طرح ان تالفاست کی تنظیم کا ابتدائی
مقصد ادا ئے تاوان نہیں ہوتا اس لئے دعویٰ خواہ کتنا ہی حق بجانب ہو
لیکن اس پر مقدمہ بازی ہوتی ہے جس کے مصارف اس قدر زیادہ ہوتے
ہیں کہ اجیر خاموش رہنے ہی کو ترجیح دیتا ہے اگر ایک ذمہ داری اور ایک
دولتمند تالف مدعا علیہ ہے تو قانونی کارروائی کی طوالت پر مدافعت کے
بہترین ذریعہ کی حیثیت سے اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

جمہور سے تعلق | اسی طرح تالف کے جمہور اور جمہور کے تالف سے تعلقاً
بھی غیر اخلاقی ہوتے ہیں، اس صورت حال کے اندازہ
کرنے کا سہل طریقہ ان نکلوں کی اخلاقی بلکہ غیر اخلاقی حیثیت پر غور کرنے
سے ہاتھ آسکتا ہے جو حال میں بعض اقتصادی خدمات کے انجام دینے
کے لئے رائج ہوتی ہیں (اب بعض ایسی کاریں ایجاد ہو گئی ہیں جن پر خود کھڑے

ہو کے یا شکر کا ہر ارٹیکل صحیح وزن معلوم کیا جاسکتا ہے اس قسم کی کلوں میں اول الذکر وزن کل و آخریہ رٹیکل کہلاتی ہیں ان (م) وزن کلوں شکر کلوں یا سیلیفون کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ایک مختصہ سی رقم کے معاوضہ میں ان سے ایک خاص حد مستحق بن جاتی ہے لیکن اگر کل بگڑا ہی ہوئی ہے تو اس کی خرابی کا مقدار ہوئیو اے شخص کے پاس (اپنے نقصان کی تلافی کا کام کوئی علاج نہیں خود اس شخص کا وہ یہ بھی اس طرح آلہ صفت ہوتا ہے جس طرح اس کل کا ہوتا ہے اگر وہ کام لے سکتا ہے تو فہماور نہ نہ ہی تالفا کی حالت اس اندازہ کے لحاظ سے جو وہ خود دوسروں کے ساتھ اور دوسرے اس کے ساتھ اختیار کرتے ہیں غائص کل کے رنگ اور اخلاقی افراد کے شخصی رویہ کے بین بین ہوتی ہے۔ فرض کیجئے کسی مسافر سے زیادہ کرایہ لیا گیا یا ریلوے کمپنی کے عہدہ داروں کے متعلق کوئی اور شکایت پیدا ہوئی تو اس کا فوری علاج اسی طرح ناممکن ہوگا جس طرح کہ شکاف کل کے بگڑنے کا فوری علاج غیر ممکن ہوتا ہے۔ گاڑی چلانے والے کے اختیارات اپنے بالادست حکام کے احکام کی بنا پر اسی طرح محدود ہیں جس طرح اس کل کے اختیارات اپنی سامت کے باعث محدود ہیں۔ وہ مسافر کسی بالادست عہدہ دار سے خط و کتابت کر سکتا ہے اور اگر زندہ کی و صبر دونوں نے اس کا ساتھ دیا تو غالباً اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی لیکن وہ غابازی کے انداز کے لئے کمپنی کو اس سے زیادہ سختی سے کام لینا پڑیگا جتنی وہ شخص کرتا جو اس قسم کے معاشرہ کی شخصی حیثیت سے تحقیقات کرتا، اسی لئے جس شخص کو کسی کمپنی سے بے بسا شکایت پیدا ہوتی ہے وہ غالباً یہ خیال کرتا ہے کہ مجھے ایک اخلاقی ہستی سے نہیں بلکہ ایک کل سے سابقہ پڑا ہے، خصوصاً اس لئے اور بھی کہ کمپنی کے ملازمین کو جمہور کے ساتھ معاملہ کرنے میں اخلاقی خیالات سے بے کام رہتے لی عبارت نہیں ہوتی۔ اگر کسی سائیس سے بچہ کھل جاتا ہے تو جمہوری جذبہ اس کو ذمہ دار دیتا ہے اگر کرایہ کی گاڑی والے سے مسافروں کے لائے لے جانے میں بے احتیاطی ہوتی ہے تو جمہوری جذبہ

اس کو ذمہ دار سمجھتا ہے لیکن اگر ریل کے سلسلہ میں کوئی حادثہ ہو جاتا ہے تو جمہور کو غصہ آتا ہے مگر وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ یہ غصہ کس پر اتارا جائے۔ وہ اس حادثہ کا ذمہ دار متعین طور پر نہ حصہ داروں کو قرار دے سکتا ہے نہ منتظمین کو نہ ملازمین کو۔ اسی طرح حصہ دار، منتظم، ملازم ان میں سے کوئی بھی اپنے اوپر اس اخلاقی پابندی کو محسوس نہیں کرتا جو ایسے موقع پر افراد کو محسوس ہوتی ان لوگوں میں سے ہر شخص تنہا ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ مجموعی ذمہ داری میں اس کا بھی حصہ ہوتا ہے اور یہ حصہ اس قدر کم ہوتا ہے کہ اکثر ناقابل التفات معلوم ہوتا ہے۔

قانون سے تعلق | مجموعی کاروباری حوصلہ مندیاں جب قانونی تالف کی شکل میں آجاتی ہیں تو وہ قانونی اشخاص، سمجھی جاتی ہیں۔ ایسی حوصلہ مند یوں کی قانون مدد کرتا اور ان پر اپنا قابو رکھتا ہے یوں جب کسی تالف کو فرد کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو وہ آزادانہ معاہدہ کے میدان میں قدم رکھ سکتا ہے جس سے اس کو بڑا نفع ہوتا ہے۔ لیکن مزدور سمجھاؤں نے اسے تاک قانونی تالف کی شکل اختیار نہیں کی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قانون کو اپنے سرمایہ پر قابو دیتے ڈرتی ہیں، مزدور سمجھاؤں بلند تر معیار زندگی حاصل کرنا چاہتی ہیں جسے ذاتی قانون نے ابھی تک حق کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا ہے کیونکہ قانون خود صرف معاہدہ کی حفاظت کرنا چاہتا ہے اور افراد کو اس امر کا اختیار دیتا ہے کہ وہ جس معاہدہ کو بہترین سمجھیں اسے معرض عمل میں لائیں چونکہ اکثر مزدوروں کا کوئی معاہدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ہر وقت برطرف کئے جاسکتے ہیں اس لئے مزدور سمجھاؤں کو قانونی تالف سازی میں کوئی نفع نظر نہ آیا۔ یوں مزدور سمجھاؤں اس نظام سے رشتہ نہ قائم کرسکیں جس کے قالب میں جماعت اپنے اخلاقی خیالات کو، خواہ کتنی ہی تعویق کے ساتھ ہو ظاہر کرتی ہے اور اس بنا پر ایک حیثیت سے جلاوطن ہو گئیں کیونکہ گو وطن میں ہیں لیکن وطن کے قانونی فوائد سے محروم ہیں۔ م) اگر ابتداء

ان کی یہ حالت تھی تو اس میں خود ان کا قصور نہ تھا کیونکہ قانون اس قسم کی انجمنوں کو سازش میں داخل سمجھتا تھا اور وہ قطعی نقصان تو اب بھی ان کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ ان کے اول تو یہ مایہ دارانہ یا ستاجرانہ تالیف قانونی شخص واحد کی حیثیت سے ان مزدوروں کی خدمات کے قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے جو کسی مزدور سمجھا کے رکن ہیں، بلکہ ایک فیصلہ کی رو سے جو حال ہی میں صادر ہوا ہے کسی تالیف کو مزدور سمجھا کی رکنیت کی بنا پر مزدوروں کے یہ طر ف سے کرنے کی ممانعت نہیں کی جا سکتی۔ یہ کہ تالیف ہزاروں آدمیوں سے کام لے سکتا ہے بلکہ عملاً بعض خاص قسم کے مزدوروں سے صرف وہی کام لے سکتا ہے اس لئے مزدور سمجھا کے عملی مقابلہ اور اس کے ارکان کے حق میں اسے اذیت دہوری پر عمل درآمد کر سکتا ہے، اس ارادہ کی تکمیل کیلئے اسے سیاہ فہستہ بنائے گئے ہیں۔ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ جو لوگ کام لے سکتے ہوئے وہ شخص واحد کی شکل میں تنظیم یا چکے ہوئے ہیں، لیکن اس کے مقابلہ میں اگر مزدور سمجھا تالیف کے متعلق مقابلہ سے کام لے لے گی تو وہ بین السلطنت تجارت کے اسناد کی طرز قرار پائیں گی اس کے علاوہ ہرنال کے سلسلہ میں اجیروں کو مستاجر جماعت کے مقابلہ میں عظیم الشان قانونی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اجیر کام چھوڑ سکتے ہیں لیکن یہ طریقہ اسی وقت کار ہو سکتا ہے جب مستاجر کام کے جاری رکھنے کے لئے مضطرب ہو، ورنہ دوسرے کام کرنا والے نہ ملتے ہوں۔ اگر مستاجر کے لئے مزدوری کے کھلے بازار سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو اور وہ دوسرے کام کرنے والوں کو رکھ سکا تو اس صورت میں ہرنال کرنے والوں کے لئے صرف یہی علاج باقی رہ جائیگا کہ وہ ان لوگوں کو بھی اپنی جماعت میں شامل ہونے پر آمادہ کریں، لیکن ہرنالیوں کو عدالت کی طرف سے صرف ڈرائے دھمکانے کی نہیں بلکہ کام چھوڑنے پر آمادہ کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ اس حکم اقتناعی کے اجرا کا جو طریقہ قرار دیا گیا

ہے اس کی رو سے عاکم عدالت کو فرد جرم لگانے، جوری کے ذریعہ سے مقدمہ کی سماعت کو موقوف رکھنے جرم کی تعین کرنے اور مناسب سزا دینے کا اختیار حاصل ہے اس طریقہ سے عدالت فوجداری کے طریقہ کار والی کے تمام نتائج تو پیدا ہوتے ہیں لیکن اس پر وہ پابندیاں نہیں ہوتیں جو فوجداری کے طریقہ کار والی پر عاید ہوتی ہیں۔ یوں یہ حکم اعتناعی مزدور سمجھا کے مقابلہ میں سب سے زیادہ کارگر آں ثابت ہوتا ہے۔ جب ترغیب کی مخالفت ہو تو یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ کوئی مزدور سمجھا ان حرفوں کے علاوہ جس کے لئے مہارت کی ضرورت ہوتی ہے اس نئے کام کرنے والوں کی بہر سانی کا قابو میں رکھنا ممکن ہوتا ہے وہ سری حرفوں میں کیسے اپنے دباؤ کا موثر استعمال کر سکتی ہے۔ غرض ذاتی حقوق اور آزادانہ معاہدہ کے سلسلہ میں مزدور سمجھاؤں کو اس لئے نقصان اٹھانا پڑتا ہے کہ انہیں بعض خاص شرائط کے ماتحت کام سے انکار کرنے کے علاوہ اور کوئی اسامحق حاصل نہیں جو اس کے مقصد کے لئے مفید ہو لیکن یہ نہ یہ جس کے استعمال سے حریف کے بہ نسبت خود استعمال کرنے والے کو زیادہ نقصان پہنچتا ہے اس لئے یہ کارگر نہیں ہوتا ہوں جب آزادانہ معاہدہ کی طرف سے مایوسی ہوتی ہے تو مزدور حفظا صحت کے متعلق حالات کی اصلاح بچوں اور عورتوں کے لئے طویل وقت اور غیر منصفانہ معاہدوں کے انسداد کے لئے جمہوری ذریعہ کی امداد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس تغیر کی سرمایہ دار تالف اکثر اس بنیاد پر مخالفت کرتے ہیں کہ اس سے آزادانہ معاہدہ میں دست اندازی ہوتی ہے اور جائداد سب قانونی کارروائی کے بغیر مالکوں کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے۔ پنانچہ اس بنا پر بہت سے قوانین غیر آئینی قرار دیئے جاتے ہیں جن میں سے مقدمہ کے بارے میں یہ فیصلہ یقیناً اس لئے صادر کیا گیا کہ ان کا مقصد جمہور کے بجائے کسی ایک طبقہ کا مفاد معلوم ہوتا تھا جن تالقات کی خدمات سے جمہور کی براہ راست دلچسپی وابستہ ہے ان

پر اور ان کے علاوہ پولیس کی طاقت کے استعمال پر جمہوری قابو کے نسبتہ زیادہ اظہار کے سلسلہ میں جو میلان پیدا ہوا ہے اس کا ذکر آگے آگے رہے دوسرے قسم کے تالفات تو ان کے متعلق عام جمہوریانہ کام متقابلہ کنونل نے عدالت سے انسداد ایمانات کے لئے قانون سازی میں امداد لینا چاہی مگر کچھ کارگر نہ ثابت ہوئی۔ اس کا صرف اس قدر نتیجہ نکلا کہ تنظیم کی صورت بدل گئی اجارہ کا انسداد، جمہوری خدمت انجام دینے والے تالاف میں جمہوری حقوق کا تحفظ، پولیس کی طاقت کا اظہار یہ تین وہ اصول ہیں جن کی بنا پر عدالت سے کاروباری تالفات کے متعلق چارہ چوٹی کی گئی تھی لیکن اب تک عدالت ان میں سے کسی اصول پر بھی اپنے قابو کا موثر استعمال آسانی کے ساتھ نہ کر سکی کیونکہ جرمانہ کے سزا کی مجرم اشخاص تک رسائی نہیں ہوتی اور شخصی ذمہ داری کی تعین دشوار نظر آتی ہے۔ چوری ماتحت عہدہ داروں کو ایسے افعال پر مجرم قرار دینے کے لئے آمادہ نہیں ہوتی جن کے متعلق اسے اس امر کا یقین ہے کہ یہ افعال بالادست عہدہ داروں کی معین کردہ روش کی وجہ سے سرزد ہوئے ہیں بالادست عہدہ دار کو شاید و نادراں مجرمانہ افعال کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود ہم اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ رفتہ رفتہ قانون کو وہ طریقہ معلوم ہو جائیگا جس کے ذریعہ سے رفاہ عام کی رعایت پر سرمایہ اور مزدوری دونوں کی تنظیموں کو مجبور کیا جاسکیگا اور دونوں کے پسندیدہ اغراض میں ان کی امداد کی جاسکیگی تعامل کے اصول کو خارج اہلہ نہیں کیا جاسکتا اسے اجتماعی رنگ کی مکمل تر شکل میں لانا پڑیگا۔

فائدہ اٹھانے، تبادلہ اور قیمت سنجی کے طریقے

کلیدیں | پیدائش نے بھی اسی طرح کی ترقی کی ہے چنانچہ اب اسکا

طریقہ انفرادی کے بجائے مجموعی ہے۔ پہلے ہاتھ سے کام کیا جاتا تھا۔ اب زراعت کے علاوہ اکثر پیشوں میں کلوں سے کام لیا جاتا ہے، کلوں کے استعمال کا سب سے بڑا فائدہ صرف یہی نہیں کہ اعصاب کی جگہ کل کے پرزے کام کرتے ہیں بلکہ اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ کام انفرادی کے بدلے مجموعی طریقہ پر کام ہوتا ہے یہ کلوں کے استعمال کا نتیجہ ہے کہ بہت سی موثر طور پر کام کی تقسیم اور اجتماعی تنظیم ہو سکتی ہے۔ انھی دو باتوں پر گزشتہ صدی میں دولت کی غیر معمولی ترقی کا دار مدار تھا۔ کل خود اپنی عظیم الشان وسعت کے لحاظ سے صرف اجتماعی آلہ نہیں بلکہ اجتماعی پیداوار ہے۔ جس ایجاد و دریافت کی وجہ سے ہر قسم کی صنعت میں نئے طرق عمل پیدا ہو سکے ان کا سرچشمہ وہ علمی تحقیقات ہے جس کا سلسلہ جمہور کے خرچ سے ان لوگوں کے ہاتھوں جاری رہا جن میں جدید طریقوں سے فائدہ اٹھانے والے شامل نہیں۔ یہی جدید طرق عمل پیدائش دولت کا ذریعہ ہیں اس لئے دولت اپنے سرچشمہ کے لحاظ سے ایک اجتماعی شے ہے۔

کلوں کے استعمال کا سیرت کے ان موثرات پر اہم اثر پڑتا ہے جن کا ذکر ہماری تحلیل میں آچکا ہے، یہ اہلیت کو ایک مقررہ معیار کے مطابق بنا دیتا ہے اس کی وجہ سے رفتار میں غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے کام میں اعلیٰ دستگاہ حاصل کرنے کی ضرورت تو ہوتی ہے لیکن اکثر پورے طریقہ عمل سے واقفیت درکار نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ انسان میں اس کی وجہ سے کسی بہت ہی پیچیدہ کل کے قابو میں رکھنے اور چلانے کی طاقت کا احساس پیدا ہوتا ہے، جو حرفتیں زیادہ مہارت طلب ہیں ان میں ذہنی ذوق اور اجتماعی تشفی کے لئے وسائل وقت نسبتاً زیادہ ملتا ہے۔ کارکنوں کی یکجائی سے مشترک فوائد پر بحث و ہمدردی اور تعامل کا موقع ہاتھ آتا ہے۔ یوں زمرہ فوائد کے لئے ذاتی فوائد کی قربانی کا جذبہ پیدا ہو سکتا ہے جو بہترین حالت میں حب وطن

کے بندہ کے بالکل مماثل ہوتا ہے، گو یہ بھی ذہنی تشدد و آمیز صورتیں اختیار کر سکتا ہے جو بہترین حالت میں جب وطن کا مایہ لائق نہ وصف ہوتی ہیں۔ کارکنوں کی یکجائی جدید صنعت کا ایک بہت ہی بڑا پہلو ہے۔ سرمایہ اور قرض اخراجات اور اثبات کے تبادلہ کے اصول میں بھی بحیرہ النظائر بن گیا ہے۔ چنانچہ انفرادی و محدود کے بجائے مجموعی و

غیر محدود طریقہ سے کام لیا جاتا ہے، تبادلہ کے سابق طریقہ کی وجہ سے کاروبار ایک مختصر رقبہ اور خدمت کی اس شکل تک محدود رہتا تھا جس کے لئے یا تو غلامی کی ضرورت ہوتی یا ایسے شخصیتوں کی جو غلامی کی طرح براہ راست ہوتا تھا۔ دولت کے استعمال سے تبادلہ کے لئے بہت ہی وسیع رقبہ کا مہیا کرتا اور بہت سے لوگوں کی محنت کے پیدا کئے ہوئے سرمایہ کا جمع کرنا ممکن ہو گیا ہے۔ طریقہ قرض کی مزید دریافت سے جس کا اب کاروباری حوصلہ مند بولوں میں استعمال ہو رہا ہے صرف گزشتہ زمانہ کی محنت کے نتائج نہیں بلکہ آئندہ زمانہ کی محنت کے متوقع ثمرات سے بھی ہر کاروباری حوصلہ مند کی میں کام لینا ممکن ہو گیا ہے تالیف اپنی تنظیم کی موجودہ شکل میں حصص یا شراکت کے نام سے ایسے قبائلی شائع کرتا ہے جو محنت کے حاصل شدہ نہیں بلکہ متوقع ثمرات اور امتیازی حقوق کے قائم مقام ہوتے ہیں، اسی سرمایہ اور قرض کے تمام فنی قواعد کا حاصل مجموعی کاروباری حوصلہ مند ہے، یہ نظام گزشتہ اور آئندہ زمانہ میں لوگوں کے کام اور قابلیت کو یکجا کر کے انھیں نئی حوصلہ مند یوں کی انجام دہی یا حریف کی شکست کے لئے ایک بے پناہ آلہ کی حیثیت سے اپنے استعمال میں لاتا ہے۔ قیمت سنجی کی بنیاد چیزوں کی قدر و قیمت کے اندازہ کا طریقہ بھی بالکل بدل گیا ہے پرانے طریقہ کی رو سے قیمت کی تعین اس محنت اور سامان کے لحاظ سے کی جاتی تھی جو کسی شے

کی تیاری پر صرف ہوتا تھا۔ یہ طریقہ زیادہ تر قرون متوسطہ تک استعمال ہوتا رہا جدید طریقہ کی بنیاد طلب و رسد کے اصول پر ہے۔ اس کی ابتدا

اس نظریہ سے ہوتی ہے کہ پیداوار کی قدر و قیمت کا سرچشمہ ہر حال انسانی ضرورت ہے۔ ممکن ہے کہ میں کسی کتاب کی تصنیف، کسی کندہ کاری کسی نئی ترکاری کی کاشت یا کسی نئے کپڑے کے بننے پر اپنا وقت اور پوری محنت صرف کروں لیکن ایک مستفس بھی اس کتاب کو پڑھنا، اس کندہ کاری کو دیکھنا اس ترکاری کو کھانا یا اس کپڑے کو پہننا نہیں چاہتا تو اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اس نقطہ آغاز کے پیش نظر رکھنے کے بعد ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ قیمت سنجی کے دونوں عنصر یعنی طلب و رسد پر اجتماعی موثرات کا کیسے اثر پڑتا ہے۔ طلب کا دار مدار بازار یعنی اس امر پر ہے کہ خریداروں کی تعداد کتنی اور ان کی ضروریات کیا ہیں۔ باربرداری خبر رسانی اور آمد و رفت کے جدید طریقوں کی بدولت ساری متمدن دنیا نے بازار کی شکل اختیار کر لی ہے۔ تعلیم کی بدولت نئی ضرورتیں پیدا ہو رہی ہیں۔ خبر رسانی، سفر اور تعلیم کی سہولتوں کی بدولت دنیا کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے معیار یا وضع کی پیروی پر آمادہ ہو رہا ہے، اس لئے قیمت سنجی کا ایک ایسا اجتماعی معیار پیدا ہو گیا ہے جس کا رقبہ اور جس کی شدت روز افزوں ہے۔

قیمت سنجی کے دوسرے موثر یعنی رسد پر بھی اجتماعی طاقتوں کا روز افزوں اثر پڑ رہا ہے اگر اکثر نہیں تو بہت سی تجارتی اشیاء کے متعلق یہ بات تجربہ میں آگئی ہے کہ پیدا کرنے والے کے نقطہ نظر سے غیر محدود رسد کے بجائے منضبط رسد زیادہ مفید ہے۔ بڑی بڑی کوئلے کی کانوں اور لوہے اور کپڑے کے کارخانوں کو متحد ہو کر پیداوار کی محدود مقدار کی فراہمی زیادہ نفع بخش معلوم ہوتی ہے۔ بڑے بڑے تالف اور ایٹمان جب کسی اجارہ کے حامل ہوئے یا کسی پیداوار کے تقریباً بالکل قابو میں آجائے گا بے باک دہل اعلان کرنا چاہتے ہیں تو علی العموم ان کارخانوں کے ایک حصہ کو بند کر دیتے ہیں جو ان کے ہاتھ میں آنے سے پہلے جاری تھے، مزدور دل کی رسد اس طریقہ کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے جو مزدور سمجھیں

کار آموزی یا رکینیت کے محدود کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ جنگی کے محصول بھی خواہ سرمایہ کے نفع کے لئے ہوں یا مزدوری کے فائدہ کے لئے دونوں حالتوں میں رسد کو قابو میں رکھنے کا ایک اجتماعی وسیلہ ہوتے ہیں اختصاصی حقوق چاہے ریل کے لئے دئے جائیں یا سڑکوں پر بار برداری و سواری کے لئے یا کیس یا بجلی سے روشنی کے لئے یا کسی اور ایسی خدمت کے لئے جو عام طور پر کار آمد ہو، ان سب کی نوعیت ایسے اجاروں کی ہوتی ہے جو افراد کی ایک تعداد کو دئے جاتے ہیں۔ ان کی قدر و قیمت کا دار و مدار عام ضرورت اور رسد کی جمہوری تحدید پر ہوتا ہے اکثر اس طرح کی خدمات اس قدر ضروری ہوتی ہیں کہ ان کے انجام دینے والوں کو اپنی کارکردگی میں بہت ہی خاص خوبی پیدا کرنے کے لئے کسی خاص فکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ آبادی میں اضافہ کی وجہ سے ان اختصاصی حقوق کے فوائد میں عظیم الشان اضافہ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان خدمات کو انجام دینے والی کمپنیوں کی کوشش یا خطرات میں اس تناسب سے اضافہ نہیں ہوتا۔

جماعت کی بدولت قیمت کے پیدا ہونے کی سب سے نمایاں مثال وہ اضافہ ہے جو زمین کی قیمت میں ہوتا ہے۔ اگر زمین کے ایک قطہ کی قیمت ایک جگہ پچاس ڈالر ہے اور اتنی ہی زمین کی قیمت دوسری جگہ دو لاکھ ڈالر ہے تو ظاہر ہے کہ قیمت کا یہ فرق خود زمین کے فرق یا بیشتر حصہ مالک زمین کی محنت و بیاقت یا کسی اور خوبی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک جگہ تو زمین کی مانگ ہوتی ہے اور دوسری جگہ نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صورتوں میں شہر کی جائداد کا مالک اپنی حوصلہ مندی سے شہر کو شہر بنا دیتا ہے۔ لیکن یہ صورت اتفاقاً پیش آتی ہے اس کے علاوہ جو مالکان جائداد شہر کی اس ترقی میں حصہ نہیں لیتے وہ بھی اتنا ہی فائدہ اٹھاتے ہیں جتنا حصہ لینے والا اٹھاتا ہے۔ زمین کی قیمت میں ترقی کے لئے مالکان زمین کو اس پر تعمیر کی بھی

ضرورت نہیں ہوتی اس طرح کی عظیم الشان ترقی بے محنت کا اضافہ،
کہلاتی ہے امریکہ میں اس قسم کے اضافوں کا سبب بہت بڑی حد تک
فطری موقع اور نقل و حمل کی سہولتیں اس لحاظ سے زمین کی خصوصیات
ہوتی ہیں تو

ف اخلاق کی از سر نو تعمیر کے اسباب

جدید اقتصادی صورت حال کی دو مایہ الازیاد خصوصیات یعنی
اس کی غیر شخصی اور مجموعی حیثیت ہی سے اخلاقی مسائل کے سمجھنے اور
ان کی از سر نو تعمیر میں قابل قدر مدد مل سکتی ہے، کیونکہ جدید زمانہ کے کاموں
اور جائزہ اول کا پیمانہ اس قدر وسیع ہے کہ متعلقہ اصول نسبت زیادہ وضاحت
کے ساتھ منظر عام پر آ جاتے ہیں۔ غیر شخصی حیثیت کی بدولت خالص و
محض اقتصادی طاقتوں پر اخلاقی اثرات کے نقطہ نظر سے غور کیا
جاسکتا ہے، ایسے موقع پر اعلان و اشاعت ناگزیر ہو جاتی ہے، جس طرح
حلوائی کی دکان کی بہ نسبت کارخانوں میں زیادہ روشنی، ہوا اور صفائی
کا انتظام کرنا پڑتا ہے اسی طرح گوبڑے سے بڑے تالقات کے کاموں کی بنیاد
وہی اصول ہوں جن پر اشخاص کے افعال کی بنیاد ہوتی ہے اور جو اخلاقی
طاہریت سے محفوظ رہتے ہیں، لیکن جب ان افعال کا صدور کسی بڑے
تالیف سے ہوتا ہے تو جمہوری توجہ و ضمیر میں براہِ گنجشگی پیدا ہوتی ہے۔
بعض صورتوں میں کام کے پھیلاؤ کی وجہ سے اصول میں فی الواقع تغیر پیدا
ہو جاتا ہے اگر برائے زمانہ میں ڈاک گاڑی والا کسی راہ گیر کو گاڑی
پر بٹھا لیتا تھا یا کسی قصبہ کا دوکاندار خاص سودا، کر لیتا تھا تو اس
سے مقابلہ کے توازن پر اس قدر اثر نہیں پڑتا تھا جس قدر آجکل مفت
اجازت ناموں کے دینے یا ور پر وہ کٹوتی کاٹ دینے سے ہر سکتا
ہے لیکن اس قسم کی صورتوں کے علاوہ اور حالات میں جدید تنظیمات

کا جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اقتصادی طاقتوں یعنی مقابلہ وغیرہ کے نتائج بڑے پیمانہ پر نظر آنے لگتے ہیں، اس کی ایک مثال اس اکثر مشاہدہ میں آنے والے واقعہ میں نظر آتی ہے کہ قانون وضع تو مختلف زندگی کے کسی ایک کام کی اصلاح کے لئے کیا جاتا ہے لیکن اس کا استعمال ایسے کاموں کے لئے ہونے لگتا ہے جو واضعان قانون کے خیال میں بھی نہیں ہوتے ہاں

کسی اصول کو منظر عام پر لا کر اس کے عمل پہلو کو وسیع پیمانہ پر دکھانے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جمہور کا فیصلہ واضح اور بڑے پہلوؤں پر اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کارگر ہو جاتا ہے۔ غیر شخصی موثر کی بدولت (ان برے پہلوؤں کی ہم مذمت بڑی حد تک آسان ہو جاتی ہے تنقید کے پاؤں میں ان خیالات کی زنجیریں نہیں ہوتیں جن کی بدولت اس وقت صورت حال پیچیدہ ہو جاتی ہے جب کسی فرد واحد کا کردار زیر بحث ہوتا ہے۔ فرد واحد ممکن ہے ایک اچھا ہمسایہ یا نیک آدمی یا قسمت کا مارا ہوا ہو (اس لئے تنقید کے بجائے ہمدردی کا مستحق ہو۔ م) لیکن کسی تالف کے متعلق اپنی رائے کے اظہار میں لوگوں کا تامل نہیں ہوتا۔ اور خواہ جوں کے متعلق کچھ کہا جائے لیکن بالا وسط جو رسی کا دامن نقصب کے دہخ سے پاک ہوتا ہے۔ بعض اوقات تالف کے افعال میں دست اندازی کو روکنے کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے حصہ داروں میں یتیم بچے اور بیوہ عورتیں بھی شامل ہیں (اس لئے اگر کوئی ایسی کارروائی کی گئی جس سے تالف کے مفاد کو صدمہ پہنچا تو ان دونوں طرح کے واجب الرحمہ حصہ داروں کو نقصان ہو گا۔ م) مگر یہ عذر بھی غیر ہمدردانہ کانوں سے سنا جاتا ہے۔ شخصی افراد کے مقابلہ میں تالف زیادہ بلند معیار کے پیش کرنے، جمہوری مفاد کا زیادہ سختی کے ساتھ لحاظ رکھنے، سرمایہ پر زیادہ معتدل نفع لینے اور اجیروں کے ساتھ زیادہ فیاضانہ سلوک کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن اس قانون کی گرفت سے مزدوروں کی تنظیم بھی

آزاد نہیں رہتی اگر مزدور سبھا کا کار پر واز ذاتی نفع کے لئے لوگوں کو ہڑتال پر آمادہ کرتا ہو نظر آتا ہے تو جمہوری غیظ و غضب کے اظہار و ناراضی میں اتنی ہی شدت ہوتی ہے جتنی اس وقت ہوتی ہے جب کسی تالف کے وہ عہدہ دار مورد عتاب ہوتے ہیں جو حصہ داروں کو نقصان پہنچانے کے لئے خود نفع اٹھاتے ہیں۔

خلاصہ بحث ہماری گزشتہ تحلیل سے جو امیر واضح ہوئے ہیں ان میں سے بعض کا خلاصہ یہاں درج کیا جاسکتا ہے۔ جدید فنی اصول کی بدولت محنت کی پیدائش میں عظیم الشان اضافہ ہو گیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی صحت و زندگی کے لئے اس کی خطرناکی میں بھی ترقی ہو گئی ہے اس کے علاوہ ایک حد تک اس کے تعلیمی اور اخلاق آموزانہ فائدہ میں کمی ہو گئی ہے۔ غیر شخصی ذرائع کی وجہ سے عظیم الشان طاقت حاصل ہوتی ہے لیکن ذمہ دار شخص کی تعین میں دشواری ہوتی ہے، مجموعی اثراتوں نے اقتصادی کاموں کو ایک عظیم الشان اجتماعی بازی بنا دیا ہے لوگ اپنی اپنی طرف سے (اس بازی میں حصہ لینے کے لئے) جمعیاتی محنت، مہارت اور سرمایہ لاتے ہیں، ان میں سے بعض چیزیں تو انھیں اپنے رشتہ داروں سے وراثت میں ملتی ہیں بعض موجدین اور علمائے علوم طبیعی سے ملتی ہیں جو آلات و طرق عمل تجویز کرتے ہیں۔ بعض وہ خود اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ یہ کوشش کی بازی عہدہ حکومت اور ان نظامت کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے جن کا قیام و بقا محبت وطن، مدبرین اور مصلحین کی بدولت ہوتا ہے۔ اس بازی کے عظیم الشان نتائج نکلتے ہیں لیکن کوئی یہ نہیں بتا سکتا کہ ان نتائج کا کس قدر حصہ خود اس کی کوشش کا ثمرہ ہے تو کیا جسے جو ملے وہ لے لے یا سب برابر تقسیم کیا جائے؟ یا تقسیم کا کوئی اور اصول ہو خواہ اس اصول کے ذریعہ واپس جمع ہو یا افراد کے ضمیر کو؟ یہ ان مشکل سوالات میں سے چند ہیں جن پر فوری توجہ کا جدید حالات سے ہر غور و خوض کرنے والے سے مطالبہ کر رہے ہیں۔

باب ۲۳

نظمِ بعضِ اصولِ اقتصادِ انسانی

گزشتہ تھیس سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ابھی غیر منفصل ہیں کیونکہ ان میں سے کچھ کی تنقیحیں اس قدر پیچیدہ اور کچھ کے واقعات اور ان واقعات کی تشریح اس قدر بحث طلب ہے کہ ہم وثوق کے ساتھ کوئی اخلاقی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ لیکن بعض اصول انہی خاص و منحصر کے ساتھ نظر آتے ہیں ان اصول میں سے جو نسبتاً زیادہ واضح ہیں ان کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ دولت و جائداد
حیثیت میں شخصیت کے
دائمت ہیں

زندگی صرف کھانے کا نام نہیں اس خیال کو جب اصولی حیثیت سے بیان کیا جاتا ہے تو اکثر لوگ اس سے اتفاق کرتے ہیں لیکن جب اس پر عمل کا وقت آتا ہے تو بہت سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ خود اپنی صحت انسانی، مادی یا فانی زندگی دولت کے لئے قربان کر سکتے ہیں یا اگر اپنی چیزوں کا

دوسروں سے مطلق ہے تو دولت کے لئے ان کی قربانی کو مستاجر، جو مستقل یا شہری کی حیثیت سے فعلًا یا انفعلاً منظور کر سکتے ہیں۔ جو تمدن سامان زندگی کے فراہم کرنے کے لئے خود زندگی کو ماتہ سے کھودتا ہے وہ کچھ زیادہ اخلاقی نہیں، جو جماعت بعض افراد کے لئے تلفات زندگی کے سامان کر سکتی ہے وہ اس واقعہ کی بنیاد پر پیداوار کے غیر صحت بخش حالات اور عام تعلیم کی کمی کو بجا ثابت نہیں کر سکتی۔ جو شخص دولت اور بقا و حیات کی قوت کو نقصان پہنچا کر کسی ایک اشتہار کی تشفی کرتا ہے وہ بد اخلاقی کا مرتکب ہوتا ہے جو جماعت فطری حقوق کے تصور یا کسی اور بنیاد پر جائداد یا دولت کو آخری مقصد قرار دیتی ہے وہ ذریعہ کو مقصد پر فوقیت دیتی ہے اور یوں بد اخلاق یا بے اخلاق کا مصداق بنتی ہے۔

۲۔ دولت اور کارکردگی
 انفرادی حیثیت سے زندگی کا بلند ترین پہلو سرگرمی و مصمم طلب و تحصیل یا یوں کہئے مقصد کو عمل میں لانے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ خیال، دریافت، تحقیق ان چیزوں کی قدر و قیمت ضروریات کی تشفی یا سرو سامان کی فراہمی سے زیادہ ہے۔ اگر آواز لڑ کر کار آمد ہونا ہے تو ایسے عمل کو مردہ کرنے کے بدلے اس میں تحریک پیدا کرنا چاہئے۔ اس نقطہ نظر سے تعلیم، طبقہ و احساس یا عام رائے کی معیت کے بغیر دولت کا وراثت میں ملنا غور طلب ہوگا۔ ویلن نے فارغ البال طبقہ کے نظریہ میں منزل کی ان مختلف شکلوں کو بیان کیا ہے جو فارغ البالی یا فرصت کی وجہ سے اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب فرصت کے معنی ذہنی اعمال کیلئے آلہ صفت محنت سے سبکدوشی نہیں بلکہ تمام سنجیدہ محنت سے یکسر دست کشی ہوتے ہیں جس طرح (انسانی - م) نسل کا عروج ایسے ماحول کی موجودگی میں ہوا ہے جو نسبت زیادہ باعمل اشخاص کا انتخاب کرتا ہے اسی طرح جماعت بھی اپنے نظامات اور شعورانہ طرق عمل میں (اس اصول پر کار بند ہو کے - م) عمل اور صلہ میں توازن قائم رکھ سکتی ہے۔ جدید تجربات نے اس اصول کو اختیار

کر رہا ہے وہ خود امدادی کے انتظام کے بغیر غریبوں کی مدد کرتے اسلئے
تدفق ہے کہ مبادا یہ لوگ گداگر بن جائیں۔ لیکن دولت مندوں کے متعلق
جماعت نے ابھی تک اس دوسوزی سے کام نہیں لیا ہے، جامدادی وراثت
کا جو انتظام ہمارے ہاں کیا گیا ہے اسکی وجہ سے بدشک و شبہ ان
لوگوں کا ایک حصہ گداگر بن جاتا ہے جنہیں دولت میراث میں ملتی
ہے۔ آیا اس خرابی کا انسداد دولت حاصل کرنے والوں کے محرکات
عمل میں دست اندازی کے بغیر ممکن ہے یہ غریب گداگروں کی طرح دولت مند
گداگروں کی حفاظت جماعت کے نقطہ نظر سے قابل انتفاع نہیں۔
اس سوال کے لئے اس وقت فوری توجہ کی زیادہ ضرورت ہوگی جب
موروثی دولت پانے والوں کی تعداد بڑھ جائے گی اور جماعت یہ تسلیم
کرے گی کہ بیکار غریبوں کی طرح بیکار امیروں کے متعلق بھی اسلئے ذمہ کوئی فرض
عاید ہو سکتا ہے۔

۳۔ جمہوری خدمت اور دولت۔
یہ دیکھئے ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ "دولت جمہوری خدمت
کے تناسب سے ملنا چاہئے" ورنہ فوراً انفرادیت اور
اشتراکیت کی بحث چھیڑ جائیگی جس پر ہم آئندہ غور کریں گے

انفرادیت کے اس طرح کے قائم مقام جیسے مثلاً ہر رشتہ اسپنسر تو یہ کہیں گے
کہ سن سیدہ، کم سن اور مرض کے علاوہ باقی لوگوں کو دولت ان کے استحقاق
کے لحاظ سے ملنا چاہئے۔ اس کے برعکس اشتراکیت کا اس قول کی طرف
اشارہ زیادہ میلان ہوگا کہ "ہر شخص کو اسکی قابلیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ
ہر شخص کو اسکی ضروریات کے لحاظ سے" دولت ملنا چاہئے، ان دونوں
صورتحال میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ جمہوری خدمت کا ہونا ضروری ہے،
جمہوری خدمت کے لئے کئی اصول کی تعیین کو تو آئندہ بحث پر ملتوی رہے
اور اس وقت یہ دیکھئے کہ اس خدمت کا ہونا اخلاق کے نقطہ نظر سے
کیوں اس قدر ضروری ہے۔

جماعت عام دیانتداری کے اصول پر جمہور کی کسی ایسے کام کی شکل میں

خدمت کا مطالبہ کر سکتی ہے جو اقتصادی حیثیت سے مفید ہو، خواہ اس کام کا تعلق اشیاء کی پیدائش و تقسیم سے ہو، یا تعلیم سے، یا جمہوری نظم سے، یا مذہبی و ذوقی ضروریات کی تسکین سے، لیکن جماعت کا یہ مطالبہ ایک ایسا مطالبہ ہوگا جو وہ اپنے ارکان سے اذروئے انصاف کر سکے گی۔ اسکی قدرہ کوئی قانونی حیثیت نہ ہوگی۔ قانون ابھی اس خیال کو عالمگیر اصول کی حیثیت سے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کہ جو شخص کام نہ کرے وہ کھانے بھی نہ پائے۔ آوارہ گردی کا لفظ ایسا نہیں جس کا اطلاق ہر بیکار رہنے والے پر ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کے اسلاف نے خدمت، طاقت، یا عطیہ کے ذریعہ سے کسی شخص پر قبضہ اور اس کا استحقاق حاصل کر لیا ہے تو قانون کے نزدیک یہ کافی ہے۔ زمانہ حال کے قانون کو نظام ملکیت کی تقویت کا اس قدر شوق ہے کہ وہ مالک کی تمام نسلوں کو ہمیشہ کے لئے ہر طرح کی مفید خدمت سے بری کر دیتا ہے، قدیم علم کلام کے موردی گناہ یا مٹکی کے خیال کو انتہائی گہرا دباؤ تھا جسے جدید انفرادیت تسلیم کرنے سے انکار کرتی ہے لیکن قانون انکم از کم ریاستہائے متحدہ کا قانون - موردی جامد اوکے دائمی تسلیل یعنی جماعت کو خود دیئے بغیر اس سے لینے کی موردی اجازت کے دائمی تسلسل کو جائز رکھتا ہے۔ علم کلام اور علم اخلاق کے نقطہ نظر سے آج کل لوگ کسی ایسے خیال کے تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں جس کی وجہ سے انسان دوسروں کا محض سایہ بن جاتا ہے۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ انسان اپنے پیروں پر کھڑا ہو اور انعام یا الزام جو اسے ملے وہ دوسروں کے نہیں بلکہ خود اس کے افعال کی وجہ سے ملے۔ اگر اس اصول سے اقتصادی زندگی میں بھی کام لیا جائے تو اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ جس شخص کو دوسروں سے کوئی فائدہ پہنچے وہ اس کے معاوضہ کو اپنا فرض سمجھے۔ محض پیدا ہونے کو فرانس کی اس رائیت پسند جماعت میں جمہوری یہود کے لئے خواہ کتنا ہی فیاضانہ اناقد سمجھا جائے لیکن کسی جمہوریت پسند جماعت میں یہ واقعہ بذات خود کافی ہوگا۔ لیکن اگر جماعت اپنے منصفانہ حق کی حیثیت

خدمت کا مطالبہ کر سکتی ہے تو اس سے زیر بحث مسئلہ کا صرف ایک پہلو معلوم ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو اس فائدہ کی شکل میں نظر آتا ہے جو خدمت سے خود خدمت کرنے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ خدمت کی بدولت انسان کو اس کام کے انجام دینے کا موقع ملتا ہے جو اسے اجتماعی نظام میں کرنا چاہئے۔ انسان خود بھی اتنا ہی بڑا ہوتا ہے جتنا اس کا ارادہ اور مقصد بڑا ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے جمہور کی جمہور کو اپنا عین مقصد قرار دیا تو اسکی ذات اور پوری اجتماعی جماعت دونوں ایک ہو جائیں گی، یوں اسکی حیثیت فرد واحد کی نہ رہی بلکہ وہ ایک اجتماعی طاقت بن جائیگا۔ جماعت کے صرف رہنا نہیں بلکہ اس کا ہر لائق خادم ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی وساطت سے جماعت اپنے کام انجام دیتی اور ترقی کرتے قدم آگے بڑھاتی ہے۔ یہ امر شاید اس وقت سب سے زیادہ نمایاں ہوئے نظر آتا ہے جب ہم ان بڑے بڑے لوگوں کی حالت پر غور کرتے ہیں جن کی بدولت کوئی نئی ایجاد یا صنعت و جماعت کی تنظیم ہوتی ہے۔

۲۔ مجموعی اخلاق | اخلاقی فعل کے یہ معنی ہیں کہ یا تو کسی نیکی کی تکمیل کیجائے یا کسی بدی کا انہاد کیا جائے۔ لیکن موجودہ حالات کی ضرورت

میں فرد واحد تنہا عملاً بے بس اور ان دونوں مقاصد کے لئے بیکار ہے، پہلے یہ ممکن تھا کہ انسان ایک بلند معیار قائم کرے اور دوسروں کے مقابل یا عملدہاد سے قطع نظر کر کے خود اس پر کاربند ہو۔ جس زمانہ میں کسی تاجر کا بازار صرف اسکے واقف کاروں یا ایک محدود رقبہ پر مشتمل تھا اس وقت دیانتداری یا خوش معاملگی کا بہترین روش ہونا بخوبی ممکن تھا لیکن کاروباری حالات میں جو تغیرات پیدا ہو گئے ہیں انکی بدولت جو کارروائیاں (اخلاقی حیثیت سے) بدتر ہوتی ہیں وہ کھوٹے سکوں کی طرح ان کارروائیوں کو میدان اسے نکالتی نظر آتی ہیں جو اخلاقی حیثیت سے بہتر ہوتی ہیں۔ یہ قول ممکن ہے پوری طرح بلوغ اور مشرعی کے تعلقات پر صادق نہ آتا ہو۔ لیکن تجارت کے اور پہلوؤں کی

تو صادق آتا ہے۔ ممکن ہے کوئی تاجر اپنے یہاں منشی گیری کرنے والی عورتوں کو اتنی تنخواہ دینا چاہتا ہو جس سے وہ اپنی روح (یعنی اخلاق و جذبات - م) کو فروخت کے بغیر گزاران کر سکیں لیکن اگر اس کا حریف جو سڑک کے دوسرے ہی طرف رہتا ہے بقدر ضرورت تنخواہ کا نصف حصہ دیتا ہے، تو جہاں تک اس معاملہ کا تعلق ہے پہلا تاجر نقصان میں رہے گا۔ اسی طریقہ کو ذرا وسعت دیجیئے، فرض کیجئے کہ پہلا تاجر یہ چاہتا ہے کہ اس کا مال اچھی حالت میں تیار ہو اور دوسرا تاجر جو عرف ریختی (یعنی کم اجرت زیادہ وقت اور سخت محنت - م) کے معاملہ میں اچھا سے کام نہیں لیتا، یا پہلا تاجر تو دیانت دارانہ اندازہ کے مطابق محصول دیتا ہے اور دوسرا شخصیں کسندہ سے مل جاتا ہے، یا یہ دھکی دیتا ہے کہ اگر اسکی مقرر کردہ رقم سے زائد پر شخصیں ہوں تو وہ شہر چھوڑ کے چلا جائے گا یا پہلا تاجر تو بجا مواقع چاہتا ہے اور دوسرا ایسے قانون وضع کر لیتا ہے جس سے اسکے مفاد کو نفع پہنچتا یا ٹینڈر کے لئے اشیاء کی تفصیل نوعیت میں ایسے الفاظ لکھوا لیتا ہے جن کی بدولت اسکے حریف محروم رہ جائے ہیں یا جمہوری جماعتوں کے ہاتھ فروخت کرتے وقت مجالس اشوری یا مجالس انتظامی کو ٹھیک کر لیتا ہے یا بار برواری کے سلسلہ میں غیر قانونی رعایتیں حاصل کر لیتا ہے، فرض کیجئے یہ سلسلہ جاری رہتا ہے (تو اب یہ بتائیے کہ م) پہلا تاجر کب تک میدان میں ٹھیر سکے گا۔ مال کی قسم کے متعلق اگرچہ بظاہر یہ امر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ دیانت دارانہ روش اس کامیاب ہوگی لیکن تجربہ شاید کہے کہ اسکی کامیابی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ آیا فریب کی گرفت آسانی سے ہو سکتی ہے۔ ادویہ اور ایسی چیزوں کے متعلق جن میں آمیزش آسانی معلوم نہیں ہو سکتی فریب کاری زیادہ کفایت شعارانہ روش کا کوئی اور روش مقابلہ نہیں کر سکتی۔ یہ امر بہت ہی زیادہ قرین قیاس ہے کہ خالص ادویہ

اور خالص غذا کی دستیابی کا دشوار ہونا اس خطرناک مقابلہ کا نتیجہ ہے جو غیر ناپسندیدہ اشیاء کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے۔

یہ فرض کیجئے کسی شخص کے پاس مختصہ سنی رقم ہے جسے وہ ان تالفاست میں سے کسی ایک تائف میں لگانا ہے جن میں پھوٹی اور بڑی دونوں طرح کی رقیہیں سب سے زیادہ آسانی سے لگائی جاسکتی ہیں۔ مبینہ یہ ریوے یعنی حکومت کے علی الرغم کوٹے کی کانٹوں کی مالک بھی ہے اور ان فی پیداوار کو خود ہی لار کے لاتی بھی ہے اس مہموری خدمت انجام دینے والے تائف نے رشوت کے ذریعہ سے اختصاصی حقوق حاصل کئے ہیں۔ یہ تائف بچوں سے بھی کام لیتا ہے۔ وہ تائف زیادتی مصالحت کی بناء پر ایسی تدبیر تو اختیار نہیں کرتا جن سے مائزین کا تحفظ ہو سکے۔ اپنے حرجانہ جن کے دعووں کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ نہیں کر سکتا اپنی رقیہیں اور لڑیتا ہے تو کیا وہ شخص یا وہ نظام عدالت حیثیت سے بجا کرتا ہے جو کسی ایسے تائف میں روپیہ لگاتا ہے جس کے انتہائی مددگار ہیں۔ مہم اور حقدار کی حیثیت سے تنہا کچھ نہیں کر سکتا۔ اگر وہ کسی دوسرے کام میں روپیہ لگانے کیلئے اپنے حقوق کو بازاری قیمت پر بیچتا ہے تو کیا یہ زبردستی مہم خون یا فریب کی قیمت نہ ہوگا؟ آخر میں اگر وہ اپنے خاندان کی امداد کیلئے یہ کرتا ہے تو کیا وہ کوئی معافی اخلاق کا مہم نہیں کرتا؟ مالاکہ۔ مہم حال کی تحقیقات سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ نادان و اضعاف قانون کو رشوت دہی اور ایسے سیاسی نظریات کی تائید میں شرکت کرتا ہے جن کا وہ ممکن ہے افدائی نقطہ نظر سے مخالف ہو۔ افراد خود مختاری میں با اخلاق نہیں رہ سکتے۔ جدید کاروبار کا مجموعی طریقہ مجموعی اخلاق کے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ جس طرح فرد واحد مجموعہ افراد کا مقابلہ نہیں کر سکتا اسی طرح انفرادی اخلاق کو ایسے اخلاق کے آگے تسلیم خم کر دینا پڑے گا جو قوی تر یا اجتماعی ہوگا۔

۳۔ شخصی قابو اور
شخصی ذمہ داری کا
اعادہ

آزادی اور ذمہ داری کو دست بدست رہنا چاہیے۔
محدود اخلاقی ذمہ داری، اپنی موجودہ شکل نہیں
قابل تسلیم نہیں۔ اگر جماعت حصہ داروں کو ذمہ دار
قرار دیتی تو وہ صرف اقتصادی بنیاد پر منجروں کا

انتخاب کرنا جلد چھوڑ دیجئے اور اصول اخلاق کی پابندی کا مطالبہ کریں۔
گر منیجر اپنے قانونی سرشتوں کے اور مزدور سمجھائیں اپنی مجلسوں
کی ذمہ دار قرار پائیں گی تو یہ اپنے ماتحتوں کی کارروائی سے باخبر
رہنے کی تدبیر نکالیں گے۔ ”جرم ہمیشہ شخصی ہوتا ہے۔“ ماتحت عملہ
عمولاً اپنے بالا دست عہدہ داروں کی صریح مرضی کے خلاف تالف
کے لئے ارتکاب جرم نہیں کرتا۔ بعض شعبوں میں متعلق فریقوں نے
از خود نسبت زیادہ شخصی تعلقات کے اعادہ کی کوشش کی ہے۔ ایسے
پیش مردوں کو نفع بخش ثابت ہوتا ہے جنکی کارکنوں کے ساتھ
بلا خرخشہ نہجہ سکتی ہے۔ اب یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ کام کرنے یا
لینے والوں کے ساتھ عزت اور انصاف کے ساتھ پیش آنا ابھی
کفایت شعاری میں داخل ہے۔ بڑے تالعات میں سے بعض کے
اہمیت میں نے بھی حال ہی میں جمہوری واجبات کے تسلیم کرنے اور
اس بارے میں غفلت کے بے تامل اعتراض کی طرف اپنا
میلان ظاہر کیا ہے۔ اب مزدور سمجھائیں بھی یہ سمجھنے لگی ہیں
کہ اگر انھیں اپنی جنگ میں کامیابی حاصل کرنا ہے تو اس کے لئے عام
رائے کی موافقت ضروری ہے۔

۴۔ تشہیر اور
قانون سے استمداد

تشہیر کے رُے عمل درآمد کا علاج تو نہیں ہے
لیکن جب تک انسان کو صرف اپنے طبقہ کی نہیں
بلکہ جمہور کی بھی رائے کا پابن ہوتا ہے۔ اس وقت

تک تشہیر بازداشت کا ایک قوی ذریعہ ہوتی ہے پروفیسر رائس
کی یہ رائے ہے کہ ریاستہائے متحدہ میں طبقات کی تشکیل ابھی

اس قدر نامکمل ہے کہ رہنما قبول عام کے خواستگار ہوتے ہیں، اسی لئے پروفیسر موموت کا بتا کید یہ قول ہے کہ گھنگاروں کو الٹی پھری سے بچ کر کے، اخلاقی معیار پر عملدرآمد کرنا ممکن ہے لیکن اس دوش میں اخلاقی حیثیت پیدا کرنے کے لئے جماعت کے پاس اس سے زیادہ صحیح معلومات اور اس سے زیادہ ناظرانہ بنیاد ہونا چاہئے بمعنی موجودہ ذرائع سے حاصل ہوتی ہے۔ خود اخبارات کا شمار بہت سی حیثیات سے خاص اقتصادی محرک کی ان مثالوں میں ہے جو سب سے زیادہ نمایاں ہیں۔ اخبار یا رسالہ کے لئے ناظرین کی دلچسپی اور اشتہار دینے والوں کی عدم تاراجی کا انتظام کرنا ضروری ہے اسلئے یا تو خبروں کا انتخاب کیا جاتا ہے یا ان میں رنگ آمیزی کی جاتی ہے یا پھر ان میں تلمکاری کی جاتی ہے جس سے وہ کسی خاص مذاق کے موافق ہو جاتی ہیں۔ اگر کسی مقرر کے منہ سے کوئی ایسی بات نکلتی ہے جو روداد نویسوں کے نزدیک دلچسپ نہیں ہوتی تو اس کو بعد کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ میری طرف سے ایک ایسی بات کہی گئی ہے جو میرے واقعی قول سے زیادہ دلچسپ ہے۔ دفتر تشہیر فخریہ بتا سکتے ہیں کہ انہوں نے اس قدر معلومات جو فلاں مصالح کے لئے مفید تھیں، جمہور کے سامنے خبروں کی حیثیت سے پیش کی۔ جن مصالح کو پردہ دری کے لئے منتخب کیا جاتا ہے، ان کے انتخابات میں نفس معاملہ کی حیثیت کے بجائے اسکی اشاعت یا اشتہارات کے متوقع اثر کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ عام رائے کی تعلیم کو تجارت کے قابو میں دیدنا ابتدائی تعلیم کو ذاتی مصالح کے حوالہ کر دینے سے شاید ہی زیادہ قابل اطمینان ہو۔ تشہیر۔ علمی تحقیقات اور عام مباحثہ۔ واقعی ناگزیر ہے لیکن اس کا سب سے بڑا فائدہ غالباً یہ نہیں کہ اس سے راستہ بازانہ حصہ کا خوشگن طریقے سے اظہار ہو سکتا ہے بلکہ یہ ہے کہ اسکی بدولت مکمل تر واقفیت کی بہرسانی اور کسی

خاص عمل درآمد کے نتائج کے بیان سے معیار میں وقتی بلندی پیدا ہوتی ہے۔ جمہور کا ایک بڑا حصہ صحیح روش ضرور اختیار کرنا چاہیگا بشرطیکہ یہ روش صاف نظر آئے اور اس کے اختیار کرنے میں جمہور سے امداد ملنے کی توقع ہو تاکہ اس کا اختیار خود کشی کے مرادف نہ ہو۔

لیکن جدید اقتصادی وسائل کی غیر شخصی نوعیت کے علاج کا منطقی طریقہ یہ ہے کہ اس اخلاقی شعور سے کام لیا جائے جو ایک غیر شخصی ذبیحہ یعنی قانون کی شکل میں نظر آتا ہے، یہ اول تو معیار کی تعیین کرتا ہے، دوسرے غیر محتاط مقابلے سے نجات دلا کے مائل باخلاق لوگوں کی اس معیار کے برقرار رکھنے میں اعانت کرتا ہے۔ یہ اصول عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ قانون کی طرف رجوع کرنا صرف اس وقت علم اخلاق کے نقطہ نظر سے مفید ہوتا ہے جب کسی فعل کے صحیح محرک کی بناء پر انجام پانے سے زیادہ اس فعل کا صرف انجام پا جانا اہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اصول متالف جماعتوں کے افعال پر منطبق ہوتا ہے۔ ہم کو ان جماعتوں کے مقصد کی پروا نہیں ہوتی صرف نتیجہ سے سروکار ہوتا ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں آ کے شخصی ذمہ داری کا خاتمہ ہوتا ہے۔ زیر بحث صورت میں نیک محرک اور اخلاقی مقصد کے فائدہ کا مستقر وہ لوگ ہوتے ہیں جو جمہوری نفع کیلئے ترقی کن قوانین کے وضع اور جاری کرانے کی کوشش کرتے ہیں یا پھر وہ جذبہ ہوتا ہے جس کے ساتھ حکومت کے عہدہ داران قوانین کو قبول اور نافذ کرتے ہیں۔

۱۔ فوائد جماعت	۲۔ مقدار حصص کی بنیاد اور تقسیم حصص کے طریقہ کا تق
۳۔ افراد جماعت	۴۔ غیر تقصید شدہ مسائل سے ہے، لیکن ہر ایک
	۵۔ اخلاقی استعداد رکھنے والی انسانی ہستی کی قیمت

اور اس کا وقار جدید زمانہ کے تمام اخلاقی نظامات کی رو سے ایک بنیادی شے ہے۔ یہ اصول انسانی روح کی قیمت کے متعلق عیسائیت کی

تعلیم و تہذیب کے متعلق فائنٹ کی تعلیم اور تہذیب کے اس علم کے اندر مضرب
 کہ ہر شخص کو یک شمار کرنا چاہئے یہی ہے جسے جمہوریت پسندانہ نظریہ و
 خیالات کے قالب میں موجود ہے۔ جدید ایجادات کی بدولت دماغ و
 جسمانی قوتوں میں ہم سطحی مساوات اور عقل و فہم کی تعلیم کی وجہ سے اب
 اگر کوئی مسطنت مستقل طور پر مہنوتا روکتی ہے تو انصاف کی بنیاد پر
 روکتی ہے۔ اور انصاف اور جمہوریت کی روح میں بنیادی تضاد نہیں
 ہو سکتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ دولت کی پیدائش تقسیم اور ملکیت انصاف
 کی رو سے ہونا چاہئے یعنی اس طرح ہونا چاہئے جس سے جماعت
 کے ہر رکن کی انفرادیت کو ترقی ہو۔ اس کے ساتھ ہی وہ ہمیشہ فرد واحد نہیں
 بلکہ رکن جماعت کی حیثیت سے کام کرے۔ انصاف کی تعریف میں بعض
 آزادی کو مقدم رکھتے ہیں بعض معیار زندگی کو۔ بعض کے نزدیک انصاف
 کا یہ مفہوم ہوگا کہ ہر شخص کو ہر سادہ کا ایک دماغی حصہ دیا جائے۔
 بعض کے رائے میں اس کے لئے ہر شخص کو بقول موقع دینا کافی ہوگا۔ کچھ لوگوں کا یہ
 خیال ہے کہ اگر کوئی اخلاقی مقصد تو بڑھ گیا جائے اور ہر شخص جو لے سکے لے
 تو اس صورت میں متقابلہ کے مفید اثر کی وجہ سے منصفانہ تقسیم ہو جائیگی ایک
 جماعت کی یہ رائے ہے کہ اگر اقتصادی طرق عمل کی بنیاد ایک دفعہ غلامی یا
 انعامی حیثیت کے بدلے معاہدات پر رکھی جائے تو اس کے بعد سے انصاف
 کے معنی ان معاہدات کی حفاظت ہونے خواہ واقعی فوائد کے لحاظ سے ان
 معاہدات کا نتیجہ کچھ ہو۔ ان خیالات پر ہم آئندہ عنوان کے تحت غیر تصفیہ
 شدہ مسائل کی حیثیت سے غور کریں گے۔

باب ۴۴

اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل

اس عنوان کے ماتحت ہم ایک ایسے عام اور تین ایسے خاص مسائل پر غور کرنا چاہتے ہیں جن کے حل کرنے کی جماعت بافضل کوشش کر رہی ہے۔ جدید نظم کے سلسلہ میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اکثر ایک ہی تقابل کے ماتحت صف آرا نظر آتے ہیں۔ دولت کے اخلاقی فوائد کا مکمل ترین حصوں اور سب سے زیادہ تقسیم افراد کی رائے سے رائے ممکن آزادی اور اخلاقی ذمہ داری سے ہوگی یا اجتماعی قابو اور اجتماعی ذریعہ کے استعمال سے؟ جو نظریہ پہلے خیال کا حامی ہے وہ انفرادیت کہلاتا ہے۔ دوسری رائے کے مسلک کو اجتماعیت کہتے ہیں۔

لیکن اجتماعیت کی حیثیت بہت سے لوگوں کے نزدیک ایک علمی تصور نہیں بلکہ ایک لقب کی ہے۔ اجتماعیت کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مند یوں کی برطرفی کی صورت میں ظاہر ہوگا لیکن ہے کہ اجتماعیت کی انتہائی شکل کا یہی نتیجہ ہو جس طرح کہ انفرادیت کی انتہائی شکل کا نتیجہ طوائف الملوک ہوگا لیکن علم اخلاق کے علمی مسئلہ کی حیثیت سے اس وقت ہمارے سامنے نہ جمہوری قابو اور جمہوری ذریعہ کی برطرفی کا سوال ہے (جو انتہائی

انفرادیت کا نتیجہ ہوگا) اور ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مندی کی برطرفی کا سوال ہے۔ ہمیں جو مسئلہ طے کرنا ہے وہ یہ ہے کہ جماعت کے نظم میں ہر شخص کو اس کا واجبی حصہ ملے تاکہ بہترین اخلاقی حالت کا دور دورہ رہے۔ انفرادیت پسند اس منصفہ کو رسمی آزادی کے ذریعہ سے حاصل کرنا اور جمہوری ذریعہ کو کم سے کم حد تک رکھنا چاہتے ہیں۔ اجتماعیت پسند صوری آزادی کی تحدید کے لئے تیار ہیں تاکہ معنوی آزادی حاصل ہو سکے جو ان کے نزدیک زیادہ اہم اور زیادہ واقعی ہے۔ ان دونوں انتہا پسند یوں کے مین بین اور ان میں سے ہر ایک سے خیالات کی مستعار لینے والی وہ فی الجملہ غیر معین عمل فرد ہے جو مساویانہ موقع کے مطالبہ کے نام سے مشہور ہے۔ آئیے پہلے ہر ایک پر ایک مختصر بیان اور اس کے بعد مکمل ترخیل کی شکل میں غور کریں۔

۱۔ انفرادیت، جمہوری قابو اور جمہوری ذریعہ کامیاب

انفرادیت کو یقین ہے کہ ہر شخص کے نفع کا حصول دوسروں کے بدلہ خود اس کے ذریعہ سے زیادہ ہو سکتا ہے اسکی یہ بھی رائے ہے کہ جماعت کا ایسا خمیر افراد ہیں اس لئے اگر ہر شخص کا سامان ہو جائے گا تو سب کی بہبود حاصل ہو جائے گی چونکہ اسے اس امر کا یقین ہے کہ تمدن نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ "مرتبہ سے چل کے معاہدے کی طرف جاتا ہے" اس لئے وہ معاہدہ کو اپنا مرکزی اصول قرار دیتی ہے۔ اسی آزادی کا قیام و تحفظ تنظیم یافتہ جماعت کا خاص کام ہونا چاہئے۔ اس کے نزدیک آزادی کی اہم خصوصیت کا مستقر نتائج منظوری کی نوعیت نہیں بلکہ خود فعل منظوری ہے چنانچہ وہ یہ دریافت کرنا کرتی کہ (فریب اور جبر کے علاوہ) اور کن محرکات کی بدولت منظوری حاصل کی گئی اور آیا اس منظوری کے علاوہ اور کوئی چارہ کار تصانیس باطلانا، مگر وہ رسمی آزادی کو ایک بنیادی شے قرار دیتی ہے۔

گو آزادی بجائے خود صین مطلوب نہیں لیکن یہی وہ پہلا اور تنہا قدم ہے جسے قانون کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر اس بارے میں افراد کا تحفظ ہو گیا تو اس امر کا وثوق کیا جاسکتا ہے کہ وہ اور تہا پر خود اختیار کر لیں گے۔ افراد کی آزادی پر جو ٹھنڈا بند کشتی عائد ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ انھیں دوسروں کی مساوی آزادی میں خلل انداز نہ ہونا چاہیے۔ اس کے معنی اقتصادی دائرہ میں یہ ہیں کہ ضرورت خلعت نہ ہونا چاہیے اس نظریہ کی رو سے مقابلہ کے ذریعہ اقتصادی دباؤ و التامد اخلاقت میں شامل نہیں رہا یہی لئے وہ آزاد مقابلہ کو پسند کرتا ہے۔ احسان سے قطع نظر کر کے اس کے نزدیک سب سے زیادہ اہم اس کے اپنے نفع کی فکر رکھنے کی ابازت بلکہ ترغیب دینا چاہیے لیکن جب اس طریقہ سے تقسیم کی انصاف پسندی کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے تو انفرادیت پسند دو چار غٹوں میں منقسم ہو جاتے ہیں ان میں سے جمہوریت پسندوں (آدم اسمتھ) جو انفرادیت کو تو اس امر کا یقین ہے کہ انفرادیت سے جماعت کے تمام ارکان کی بہبود کو ترقی ہوگی لیکن قائلین بقاار اصلح کا یہ خیال ہے کہ نسل یا تمدن کی بہبود کا تفحص و انتخاب کے اس طریقہ پر دار و مدار ہے جو تنازع البقاء کے نام سے مشہور ہے اگر صلح کے انتخاب و بقاء میں کامیابی ہوگئی تو پھر باقی کا انجام چنداں اہم نہیں۔ جس امرائیت پسندانہ انتخاب کی بدولت ترقی اور جمہوریت پسندانہ ہم تسلطی کی بدولت تنزل میں سے ایک صورت کو اختیار کرنا پڑے گا۔

اجتماعیت د کو اگر وسیع معنوں میں لیا جائے تو اس

کی رو سے جماعت کو اپنے تمام ارکان کے لئے زندگی کے فوائد حاصل کرنا چاہئیں۔ اس کا یہ خیال

(۲) جمہوری ذریعہ

اور جمہوری قابو

ہے کہ تنازع البقاء کی بے بندش آزادی سے ممکن ہے قوی ترین کا بقاء ہو جائے لیکن اخلاقی حیثیت سے بہترین کا بقاء لازمی نہیں۔ انفرادیت پسندانہ نظریہ رسمی آزادی پر زور دیتا ہے (اس کا یہ قول ہے کہ ہم پہلے آزادی حاصل کر لو اس کے بعد اور سب

چیزیں بھی اس میں شامل کر دی جائیں گی۔ لیکن اجتماعیت پسندانہ رائے اس شے پر زور دیتی ہے جو آزادی کا ثمرہ ہے۔ اس کی یہ آرزو ہے کہ جماعت کے تمام ارکان تعلیم، دولت اور زندگی کے دوسرے فوائد میں حصہ دار ہوں۔ اس لحاظ سے یہ جمہوریت پسندانہ انفرادیت کے ہم آہنگ ہے، لیکن اس کے نقطہ نظر سے اس مقصد کا انفرادی کوشش کی بنیاد پر حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جماعت ہمیشہ مجموعی افراد کے لئے کچھ نہیں کر سکتی یا تو اجتماعی فوائد کو نظر انداز کر دینا ہے یا اس اجتماعی ارادہ کو اقتصادی دائرہ میں بے بس اور بیکار قرار دینا ہے جو سیاسی دائرہ میں جمہوریت کے لئے اس قدر کارآمد ثابت ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ اقتصادی تقسیم انسان کے سب سے بڑے میلان کا انضباط انفرادی آزادی و ذریعہ کے حوالہ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح دقیقاً وہی بات ہے جس طرح محصول کی فراہمی، موبجیات کے انتظام اور شہریوں کی تعلیم کا ذاتی حوصلہ بندیوں کے سپرد کر دینا۔ اس کے نزدیک غیر منضبط تنازع، بلتقار اپنی تقسیم کی عدم مساوات اور اپنی بنیاد کار یعنی انسانیت پسندہ محرکات کے لحاظ سے اقتصاداً پر اطلاق اور اخلاقاً معیوب ہے۔ اس کے مقابلہ میں انفرادیت جس حد تک کہ فہم سے کام لیتی ہے اور اس لئے اجتماعیت کو طوائف الملوک اور قائم شدہ نظم پر ہر قسم کی تنقید کے ساتھ غفلت رہو دہنیں کرتی اس حد تک یہ رائے رکھتی ہے کہ اجتماعیت شخص کو شش کی عظیم شان اہمیت اور جان ترقی کی ہمیشہ سے آزادی کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

ان دونوں خیالات کے مین مین جو خیال ہے اس کا
(۳) مساوی موقع اصول یہ ہے کہ ہر شخص کو مساوی موقع ملنا چاہئے

یہ اس بارے میں تو انفرادیت کے ہم خیال ہے کہ فعلی شخصیت میں تحریک پیدا کرنا اور اسے مقصد اصلی قرار دینا چاہئے لیکن چونکہ

اس کا یہ خیال ہے کہ چند تہیں بلکہ تمام اشخاص کو مقصد قرار دینا چاہیے اسلئے وہ انفرادیت کی مذمت کرتی ہے کیونکہ اس کی رائے میں غیر منضبط تنازع طلبقا سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جس کے حصول کی خواہش انفرادیت اپنی زبان سے ظاہر کرتی ہے۔ جب افراد زندگی کے میلان میں پیدا ہوتے ہیں تو ان کا تعلیم خانہ ان احباب موروثی دولت کا روبرو کے فرق کی بدولت پانچویں ہو کے دوڑنا شروع کرتے ہیں۔ تو اس وقت قاب کا انتخاب نہیں بلکہ امتیازی حقوق والے کا انتخاب ہوتا ہے۔ اسی لئے وہ اجتماعیت سے یہ اصول مستعار لینا چاہتی ہے کہ ہر فرد کو دیانتداری کے ساتھ آغاز کا موقع ملنا چاہیے۔ اس موقع کے دائرہ میں جمہوری تعلیم گاہ حفظان صحت کے متعلق انتظامات کی غیر معین مقدار اور قوی تر کی بذریعہ حکومت منضبط سازی شامل ہوگی۔

یہ ظاہر ہے کہ بجا سلوک کا نظریہ کسی متعین فرد عمل کا نہیں بلکہ ایک عام مقصد کا نام ہے کیونکہ بجا سلوک یا مساوی موقع کی ایسی تشریح ممکن ہے جس سے اتنے مختلف و متعدد منصوبے قائم ہوں کہ ان کے دائرہ میں ابتدائی تعلیم سے لیکے بعد کے تمام منصوبے حتیٰ کہ آلات پیدا سازی کی جمہوری ملکیت اور وراثت جائیداد کے حق کی برطرفی بھی شامل ہو۔ امریکہ، یورپ اور آسٹریلیا کے لوگ جن طریقوں کو نشو و نما دے رہے ہیں ان میں انفرادیت اور اجتماعیت کے خیالات باختلاف مدارج شامل ہیں۔ اکثر جگہ جمہوری تعلیم گاہیں موجود ہیں بعض جگہ بیمہ اور مدد مناش کے سرکاری یا باہمی انتظام کی بدولت پیرائے مالی کے زمانہ یا حادثات کی صورت میں دستیگری کا انتظام ہو گیا ہے۔ آئیے اب ان دونوں مد مقابل نظریوں کے اخلاقی پہلوؤں کی مکمل تر تشکیل کریں، رہا تیسرا خیال تو یہ ظاہر ہے کہ غور و فکر کے بعد (مذکورہ بالا نظریوں کے مابین) جو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔

۲۔ انفرادیت یا آزادانہ معاہدہ کی تحلیل

پیدا سازی کی اہلیت | اشیاء کی پیدا سازی کی اہلیت، سرگرم اور پُر زور سیرت کی تحریک، آزادی اور ذمہ داری کی ترقی، مشاغل اور ان کی وساطت سے خدمات کے وسیع تنوع کی جوصل افزائی جماعت کے مطلوبہ سامانوں کی فراہمی یہ وہ اوصاف ہیں جن کا علم اخلا کے نقطہ نظر سے مطابہ کیا جاتا ہے اور ان میں سے متعدد کے لحاظ سے انفرادیت کا مقدمہ زور دار ہے۔ گزشتہ صدی کے اندر دولت کی پیدا سازی میں عظیم اُشان ترقی کا باعث صرف انفرادیت کو قرار دینا اور اس حصہ کو نظر انداز کر دینا جو سائنس اور تعلیم نے زیادہ تر اجتماعی سرپرستی کی بدولت لیا ہے، حماقت کے دائرہ میں شامل ہو گا۔ یہ خیال کہ تمدن اور آزادی کے لحاظ سے گزشتہ صدی کی تمام کامیابیوں کا سبب صرف انفرادیت ہے اسی قدر حماقت میں داخل ہو گا جس قدر یہ خیال کہ اس زمانہ کی تمام مصیبتوں اور نا انصافیوں کی ذمہ دار انفرادیت کی روش ہے، لیکن حد اعتدال سے متجاوز و عموماً کو الگ کرنے کے بعد اس امر میں شک کی گنجائش شاید ہی باقی رہے کہ مذکورہ بالا معیار کے لحاظ سے انفرادی آزادی کے متعلق آدم اسمتھ کی بحث زیادہ حق بجانب ثابت ہوئی۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ پیدا سازی کی مقدار و بولت کمزوری اور مختار و تقسیم کے مسائل میں عظیم اُشان متضاد و خاص اسباب یعنی کلوں اور مرافقت کا نتیجہ ہے یہ حقیقت اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے کہ انفرادیت مرافقت کے لئے مناسب حال اور ایجاد کے لئے تحریک انگیز ثابت ہوئی۔

ابتدا سازی و ذمہ داری | اس کے علاوہ یہ عام اصول کہ افراد کو اپنے افعال

کے منصب پر کھنے کا اختیار و ذمہ داری دی جائے اخلاقی نشوونما کی ایک عظیم شان خصوصیت کے بالکل مطابق ہے۔ اخلاقی ذمہ داری کے ارتقاء سے جس کا خاکہ ابتدائی ابواب میں کھینچا گیا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد پہلے ایک ایسے رشتہ دار زمرہ کے ارکان کی حیثیت سے رہتے تھے جو ان کی اقتصادی زندگی کی طرح مذہبی و اجتماعی زندگی کی بھی تعیین کرتا تھا اور ایک طرف تو انہیں بطور خودکشی و دشمنی کے اختیار کرنے سے باز رکھتا تھا اور دوسری طرف انہیں اس وقت تک فقر و فاقہ سے محفوظ رکھتا تھا جب تک خود اس کے پاس سامان رسد رہتا تھا (لیکن اس عہد کے بعد م) افراد کی ابتدا سازی و ذمہ داری میں ثابت قدم ترقی ہوئی اور اقتصادی نشوونما سے یقیناً مذہبی و سیاسی اور اخلاقی آزادی کو تقویت پہنچی۔ یہ انہیں چیزوں کے اجتماع کا نتیجہ ہے کہ اس زمانہ کے اشخاص کو وہ قدر و قیمت اور وہ وقار حاصل ہوتا ہے جس کا حکومت اختیاری اور جمہوریت سے تعلق ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ طلب و رسد پیدا سازی کا انضباط کا اصول یعنی تیار شدہ اشیاء کے تقاسم اور انکی قیمتوں کی منضبط سازی کے لئے افرادیت پسندانہ طریقہ عمل صرف اصول آزادی کے مطابق ہی نہیں بلکہ اس کی وجہ سے وہی چیزیں بنتی ہیں جن کی جماعت کو سب سے زیادہ خواہش یا ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کسی خاص قسم کا مال کیاب ہوتا ہے تو اس کی قیمت کی گرائی سے اس کے تیار کرنے کی ترغیب ہوتی ہے۔ افرادیت نازک حالت، سرائیگی اور مصیبت کو تو آنے دیتی ہے لیکن وہ کم سے کم اس مصیبت سے تحفظ کی فکر کا بار ایک بڑی جماعت کی پیش بینی پر ڈالتی ہے یعنی اس کا ذمہ دار صرف ان چند آدمیوں کو نہیں قرار دیتی جن کا انتخاب ممکن ہے اسی غرض سے ہوا ہو بلکہ پیدا سازوں کے پورے طبقہ کو اس ذمہ داری میں شامل کرتی ہے یوں ضروریات

جماعت کی نوعیت و مقدار کے دریافت کرنے کے لئے ایک طریقہ کا انتظام کر کے وہ ایک اجتماعی خدمت انجام دیتی ہے اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے انفرادیت کا یہ کارنامہ اس لئے خدمت کو لانے کا مستحق ہے کہ مال کی قیمت دی جانا چاہئے، بلکہ اس کارنامے میں خدمت کی حیثیت اس لئے اور بھی پائی جاتی ہے کہ مال کی قیمت دی جاسکتی ہے۔ غرض اس حد تک انفرادیت کا پہلو قوی ہے۔

۳۔ انفرادیت کی تنقید

اس میں شک نہیں کہ انفرادیت کے بعض طرق عمل مثلاً اشتہار یا مقابلہ کی وجہ سے سخت اختلاف ہوتا ہے لیکن انفرادیت پر جو سب سے زیادہ سخت اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں بلکہ ان کا تعلق اقتصادی اخلاقیات کے دوسرے اخلاقی معیاروں سے ہے۔ اس قسم کے اعتراضات عموماً دو عنوانوں کے تحت میں داخل ہوتے ہیں (۱) کیا انفرادیت حقیقی اور رسمی دونوں طرح کی آزادیوں کا انتظام کرتی ہے؟ (۲) اس کی تقسیم کا دائرہ وسیع ہوتا ہے یا چند افراد تک محدود رہتا ہے؟ اس کی تقسیم منصفانہ ہوتی ہے یا غیر منصفانہ؟

حقیقی اور رسمی آزادی میں جو فرق ہے وہ چند

اسباب کی وجہ سے نمایاں ہو کے نظر آتا ہے تقسیم عمل کی بدولت انسان کی تعلیم و تربیت کام کی ایک

انفرادیت اور اجتماعی
آزادی

قسم کے لئے ہوتی ہے۔ اگر اس خاص قسم میں گنجائش نہیں تو انسان کو ہم نہیں ملتا ترقی یافتہ ملکوں کی سلسلہ ایجاد سے خاص خاص قسم کے کام کرنے والے ہیں اور ان کی محنتوں میں تعلیم و تربیت لا حاصل ہوتی

جاتی ہے۔ اگر کاروباری حلقہ میں سرمایہ کی حالت پیدا ہوتی ہے تو ہزاروں مزدور خیمہ دار بن جاتے ہیں اگر ایک 'ایٹن' اپنی چند دوکانیں بند کر دیتا ہے تو جن کارکنوں نے گھر خرید لیے ہیں انہیں کام یا لگائی ہوئی رقم اور کبھی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ مقابلہ باز کارخانوں کی وجہ سے مستاجر کا دائرہ عمل بھی کچھ کم محدود نہیں ہوتا، لیکن حقیقی آزادی کی اس کمی کا احساس مزدور ہمیشہ طبقہ کو سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ نظری حیثیت سے تو کوئی بھی کام کرنے پر مجبور نہیں ہر شخص کو کام کرنے یا نہ کرنے اور اس کام کے کرنے اور اس کام کے نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، لیکن عملی حیثیت سے آزادی کے نفع کا دار و مدار اس امر پر ہوتا ہے کہ جن امور میں انتخاب کا موقع دیا گیا ہے وہ کیا ہیں۔ اگر صورت حال یہ ہے کہ یہ کروڑوں بھوکے مرد تو ایسی آزادی کی قیمت کچھ زیادہ نہیں دے سکتی آزادی کی بدولت دوسروں کے براہ راست ارادہ یا قانون پر مبنی جبر خارج از بحث ہو جاتا ہے، اس کی بدولت تشدد یا خوف تشدد بھی خارج از بحث ہو جاتا ہے، لیکن فقر و فاقہ کا خوف یاد اور جہالت کی غامد کردہ حدود کی ماتحتی بھی آزادی کے لئے اتنی ہی برکت آفرین ہوتی ہے۔ بھوک بھی اتنی ہی مجبور کرتی ہے جتنا تشدد مجبور کرتا ہے جہالت کی بڑیاں بھی اتنی ہی سخت ہوتی ہیں جتنی جبر و اکراہ کی۔ آیا انسان کو ہمیشہ 'مشغلہ' قیام اور ہجرت کے متعلق انتخاب کا اختیار ہے یا نہیں اس کے فیصلہ کا دار و مدار تعلیم جسمانی طاقت، خاندانی تعلقات، پس انداز دولت اور موجودہ ضرورت کے دباؤ پر ہوتا ہے۔ جہاں فریقین میں سخت عدم مساوات ہو وہاں آزادانہ معاہدہ کا نام لینا صرف ایک خاص قسم کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا ہے، ایسے موقع پر آزادانہ معاہدہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قوی تر کو ضعیف تر سے منفعہ کا حق حاصل ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انفرادیت پسندوں انفرادیت اور انصاف کا تعلق دو مسکوں سے ہے جن میں ایک کو جمہوریت

پسند اور دوسرے کو امرائیت پسند یا اگر ہم ایک نام تراش سکیں تو
خواص پسند کہنا چاہیے۔ جمہوریت پسندانہ انفرادیت ہر شخص کو شخص
واحد شمار کرتی ہے وہ فوائد کی وسیع پیمانہ پر تقسیم کرنا چاہتی ہے اسکی
یہ رائے ہے کہ جماعت چونکہ افراد سے مرکب ہے اس لئے اگر ہر فرد
نے اپنے اپنے فوائد کے حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں
کامیابی ہوئی تو اس طرح تمام اجتماعی فوائد حاصل ہو جائیں گے امرائیت
پسند انفرادیت کو نسلی تعصب اور شہنشاہیت پسندی کی بدولت
ڈارون کے اس نظریہ سے مدد ملی کہ بقائے ا صلح کے لئے تنازع للبقا
ضروری ہے اس کی رائے میں تمدن لازمی طور پر بہت کے لئے نہیں
بلکہ چند بہترین کے لئے ہے۔ ترقی کار از چند ذی صلاحیت، شہ زور
اور حملہ آور افراد، اقوام یا نسلوں کے انتخاب کی تہ میں مضمر ہوتا ہے
انفرادیت ایسی روش اختیار کرتی ہے جو چند کی حامی ہوتی ہے یہی
فطرت کا طریقہ عمل ہے۔ کمزور پسماندہ یا غیر موثر افراد کا وجود واقعی
افسوس ناک ہے لیکن ان سے تشع بقیہ افراد کی ترقی کا سبب ہوتا ہے
اور خیرات یا فیاضی اس تشع کے بہت زیادہ دردناک نتائج میں
کی پیدا کر سکتی ہے۔

جمہوریت پسندانہ انفرادیت کے قائل قدیم علماء اقتصاد دواہے
پہلوؤں کا بجا طور پر دعویٰ کر سکتے تھے جن کے لحاظ سے آزادانہ انتظام
و تبادلہ کے ماتحت اقتصادی طریقہ عمل سے اقتصادی انصاف کی
ترقی ہوتی تھی۔ اجتماعی جماعت کا مایہ خیر واقعی اس کے ارکان ہوتے
ہیں اس لئے قدیم روش یہ تھی کہ ان ارکان کی اس طرح شیرازہ بندی
کی جائے جس سے پوری جماعت میں بالیدگی پیدا ہو۔ غیر ضروری اور
مفرط بندشوں کی برطرفی سے انصاف میں ترقی ہوتی ہے اس کے علاوہ
جیسا کہ ان علماء اقتصاد کو اصرار تھا واقعی آزادانہ تبادلہ میں اگر ہر شخص
کو وہی ملتا ہے جو وہ چاہتا ہے تو ہر فریق نفع میں رہتا ہے۔ اس لئے

استفادہ باہم دیگر ہوتا ہے۔ اور اس حد تک یہ فعل انصاف کے عنصر سے خالی نہیں ہوتا لیکن گو استفادہ باہم دیگر ہوتا ہے تاہم ہر فرق کے حاصل کردہ فائدہ کی مقدار یکساں نہیں ہوتی۔ اور اگر قوی تر فرق زیادہ ہوشیار ہے یا اس کے وسائل زیادہ نہیں تو وہ دوسرے فرق کی سخت ضرورت سے اس طرح فائدہ اٹھا سکتا ہے کہ قوائد کی تقسیم بہت ہی نامساوی ہو جائے لوگ عام طور پر اپنا پیدائشی حق رونی کے ایک ٹکڑے کے بدلے بیچنے لگیں گے۔ اس کے جواب میں انفرادیت پسند یہ کہہ گا کہ خیر ایسے لوگوں کو آئندہ اس سے بہتر معاملہ کرنا آجائے گا ورنہ ان کے لئے خیرات کا دروازہ کھلا ہو گا لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر انھیں اس سے بہتر معاملہ کرنا آجائیگا تو پیدائشی حق کے جانے کے بعد وہ اس قابل ہی نہ ہوں گے کہ پھر کوئی اور معاملہ کر سکیں۔ اس کے علاوہ اگر خود ان لوگوں اور ان کے خاندان والوں کے لئے فاقہ کشی یا فلاکت زدگی کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہو تو بہتر معاملہ کر سکتا کس کام آئے گا؟ کیا ایسی حالت میں یہ نتیجہ منصفانہ یا دیانتدارانہ کہلا سکیگا؟ اس کے جواب کا دار و مدار منصفانہ اور دیانتدارانہ کی تعریف پر ہے اگر محض رسمی نقطہ نظر سے کام لیں گے اور معاہدہ کی رسمی آزادی کو تنہا معیار قرار دیں گے تو جس قیمت پر فریقین کا اتفاق ہو گا وہی دیانتدارانہ ہوگی قانون علی العموم یہی رائے رکھتا ہے اور ایسے موقع پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ فریب و جبر سے کام نہیں لیا گیا ہے لیکن اس صورت میں منظوری کے رسمی فعل کے علاوہ اور تمام چیزیں نظر انداز ہو جاتی ہیں شخصیت کا یہ تصور اس قدر مجروح ہے کہ انصاف کی بنیاد تعریف نہیں بن سکتا۔ انفرادیت پسندانہ نظام کے ماتحت ایک دوسرے کی خدمت گزاری و نفع رسانی کے حقیقی تعلقات کے قائم ہونے کے لئے فریقین معاملہ کا ایک دوسرے کے برابر ہونا ضروری ہے لیکن کاروبار یا خدمت کے بہت سے تبادلوں میں دونوں فریق برابر نہیں ہوتے۔

ایک ہوشیاری تعلیم بازار کی واقعیت اور اندوختہ وسائل میں دوسرے سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے ضرورت کے ہاتھوں اتنا مجبور نہیں ہوتا جتنا دوسرا ہوتا ہے خواہ قانون نہ کہے لیکن اخلاقی شعور ان قیمتوں اور معاہدوں کو غیر دیا نندارانہ کہے گا جس میں قوی تر ضعیف تر کی مجبوریوں سے فائدہ اٹھائے گا۔

انفرادیت پسند اپنا وار و مدار مقابلہ پر اس لئے رکھتے ہیں کہ اس سے ان نقصانات کا ازالہ ہو سکتا ہے جو ضعیف تر فریق کو برداشت کرنا پڑتے ہیں۔ اگر زیادہ بازار سے ناواقف ہے تو ممکن ہے عمر اس کو دھوکا دے سکے لیکن اگر بکر اور خالہ عمر کا مقابلہ کر رہے ہیں تو اس صورت میں زیادہ کو اپنے مال یا اپنی خدمت کی قدر و قیمت معلوم ہو جائے گی اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے خالص انفرادی قیمت یعنی کے بجائے اجتماعی قیمت یعنی کا علم ہو جائے گا اس حیثیت سے تو بے شک مقابلہ میں زیادہ کا فائدہ ہے لیکن مقابلہ پر اس حیثیت سے غور کرنے وقت کہ اس سے معاملات میں ممکن الوقوع بددیانتی کا انسداد ہو سکتا ہے دو باتیں یاد رکھنا چاہئیں اول تو یہ مقابلہ ایک تیغ و دو دم ہے۔ اس سے زیادہ کو اس وقت مدد تو ملے گی جب اس کے مال یا خدمت کے لئے چند آدمیوں میں مقابلہ ہو گا لیکن ممکن ہے کہ مقابلہ کرنے والوں میں ایک برباد ہو جائے اس کے علاوہ اگر زیادہ مزدور ہے اور عمر بکر خالہ اس سے کام لینے کے لئے آپس میں مقابلہ کر رہے ہیں تو یہ زیادہ کے حق میں اچھا ہے لیکن اگر کہیں صورت مقابلہ اس کے برعکس ہوئی اور زیادہ کے علاوہ نعیم اور کچھ اور بھی مزدوری کیلئے تیار ہو گئے تو وہ حالات پیدا ہوں گے جن کا نتیجہ ممکن ہے مزدوروں کے لئے انتہائی تکلیف دہ ثابت ہو۔ آیا نامساوی تقسیم سے اجتناب کا اس سے بہتر کوئی طریقہ ہو سکتا ہے اس سوال پر آئندہ غور کیا جا گا۔

زیادہ انصاف کی حیثیت سے مقابلہ پر دوسرا اور بظاہر بہت ہی سخت

اعتراض یہ ہے کہ انفرادیت پسندانہ نظام کی ماتحتی میں آزادانہ مقابلہ سے خود اسی کی بربادی کا پہلو نکلتا ہے کیونکہ اقتصادی عمل کی جدید اشکال اور فنی اصولوں کی وجہ سے جو عظیم الشان طاقت حاصل ہوتی ہے اس سے انسان کام نیلے اپنے حریف کو تباہ کر سکتا ہے۔ گزشتہ چند سال میں اس کا تجربہ بار بار کاروبار کے مختلف شعبوں میں ہو چکا ہے اور یوں لائونوں میں تو برائے نام مقابلہ صرف عدالتوں کے ذریعہ سے قائم رہ سکا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ انفرادیت کو قائم رکھنے کے لئے خود انفرادیت کو روکنا پڑتا ہے اور جیسا کہ اس طرح کی متناقض کارروائیوں سے توقع ہو سکتی ہے یہ کوشش بہت ہی کم نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے۔ یہ خیال بھی صحیح نہیں گو آپس کی ایہ رائے ہے کہ غیر معتدل مقابلہ پر ذاتی بندشوں کے عائد ہونے سے ان خرابیوں کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اگر مقابلہ بازوں کی جماعت میں ایک شخص بھی غیر محتاط ہوتا ہے تو باقی کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے موجودہ حالات میں انفرادیت منصفانہ تقسیم اور تنظیم یافتہ جماعت کی ضمانت نہیں کر سکتی اور بہت سی صورتوں میں تو ان دونوں امور کو جائز بھی نہیں رکھ سکتی۔ فوائد کی غیر مساوی تقسیم سے افادیت کے دوسرے مسلک کو ذرا تشویش نہیں ہوتی۔ وہ سفائی کے ساتھ غیر مفید مقابلہ کے منطقی نتائج کو تسلیم کرتی ہے وہ اپنا دار و مدار اجتماعی بہبود کے نقطہ نظر سے چند غیر معمولی قابلیت والوں کی اہمیت پر رکھتی ہے ان لوگوں کی خدمات کا حاصل کرنا اہم ہے لیکن یہ خدمات اگر حاصل ہو سکتی ہیں تو انہی شرائط سے جو یہ لوگ پیش کریں گے کیونکہ جب تک محرک کافی طور پر موثر نہ ہوگا اس وقت تک یہ لوگ کام نہ کریں گے اس بنا پر دولت میں وہ عظیم الشان اضافہ جو نئے طریق عمل کا نتیجہ ہے اگر تمام کا تمام ان چند آدمیوں کو مل جائے گا جو رہنمائی کا فرض

انجام دے رہے ہیں تو یہ بالکل بجا ہو گا کیونکہ یہ نفاذ انہی کی قابلیت کا نتیجہ ہے کسی جماعت میں بالائق شخصیات کی جو قبل تقدیر ادا ان کی کثرت تقدیر کی نہ ہو کر رہی ہے اسی کی بدولت دراصل دولت کی وہ مقدار پیدا ہوتی ہے جس کی بناء پر سادہ مجموعی پیداوار اس سے زیادہ ہو جاتی ہے جس سے صورت میں ہوتی جبکہ مزدور خود اپنی تدبیر سے کام لیتے ہو وہ فرد در ذرا کام کرتے یا چھوٹے چھوٹے زمروں کی شکل میں منظم ہو جاتے ہیں ان کے رہنمائی محض اسی قسم کا علم یا اسی طبع کے قوی کرتے ہیں۔ یہ عام طور پر ہر اس شخص میں موجود ہوتے ہیں جسے پھاڑا چلانا یا اینٹ پٹا اینٹ رکھنا آتا ہے۔

اس سہولت کی بناء پر خواہ فطری حقوق کے نقطہ نظر سے دیکھتے یا فادیت کے نقطہ نظر سے بہر حال بالفعل اور آئندہ زمانہ میں جماعت کی تمام رزافرزدوں دولت کا چند تہ بل آدمیوں کو ملنا بالکل بجا ہے کیونکہ ایک حیثیت سے تو یہ دولت انہی کی ہے اس لئے کہ انہوں نے پیدا کی ہے اور دوسری حیثیت سے بھی انہی کو دینا چاہئے ورنہ جماعت ان کی خدمات سے محروم رہے گی۔ لیکن یہ وہ ساری دولت جو یہ لے لیت چاہیں بلکہ اس کے ایک حصہ کو عطیہ کے طور پر لوگوں میں تقسیم کر دیں لیکن اس کا اختیار انہی کو ہو گا اس اصول پر عمل درآمد کا جو طریقہ ازہوئے منطق صحیح ہو گا اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ اقتصادی حالات پر قابو رکھنے کی کوشش سے قوم میں حیثیت مجموعہ اس کے تمام اقدار اس کی عدالتیں بالکل باز آجائیں۔ عدالتوں کا دائرہ اختیار معاہدات کے نفاذ تک محدود رہے گا وہ جمہوری مفاد کے خیالات کو اسی حد تک تسلیم کر سکیں گی جس حد تک بالائق قلت نظیر کرے گی۔ جن قوانین سے افراد کی آزادی پر بندش عائد ہوتی ہوئی وہ شرائط قرار پائیں گے اسی عنوان کے تحت میں وہ قوانین بھی داخل ہوں گے جن کا تعلق

کس کی مزدوری، کام کے اوقات، حفظانِ صحت کے حالات اور ان معاوضوں کے انضباط سے ہوگا جو ریلوں سے کپینیاں گیس کپینیاں اور دیگر جمہوری خدمت انجام دینے والے تلافات لیتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے آمدنی اور میراث پر درجہ وار محصول بھی قابل خدمت ہوگا۔ یہاں از روئے انصاف یہ اضافہ کرنا چاہئے کہ انفرادیت کے حامی کو اپنی دلیل خاص کی حیثیت سے اس امر کا دعویٰ نہیں کرتے کہ ان کا نظریہ بہت سوں کے مفاد کے لئے ہے تاہم ان کا یہ خیال ہے کہ بہت سوں کی حالت اجتماعیت کی بہ نسبت انفرادیت کی ماتحتی میں بہتر ہوگی۔ چونکہ دولت میں جس قدر اضافہ ہوتا ہے وہ ان چند کی وجہ سے ہوتا ہے جو انفرادیت کی بدولت پیدا ہوتے ہیں اور اس اضافہ کا ایک حصہ بہت سوں کے پاس یا اس وقت آسکتا ہے کہ جب ان بہت سوں کی خدمت یا سرپرستی کے حاصل کرنے میں چند ایک دوسرے کا مقابل کرنا چاہتے ہیں یا اس حالت میں جب چند میں سے نسبتاً زیادہ فیاض طبع اضافہ کا یہ حصہ بہت سوں کو عطیہ کے طور پر دینا چاہتے ہیں اس لئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہت سوں کی امید چند ہی کی بدولت پوری ہو سکتی ہے عام نظریہ پسندانہ نظریہ پر بائیں میں بحث کی جا چکی ہے یہاں صرف اس امر کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہے کہ غیر منضبط مقابلہ کو ترقی کی بلند ترین منزل سمجھنا نظریہ ارتقاء کی غلط تعبیر کرنا اور قوت کو حق کے مرادف قرار دینا علم اخلاق کی غلط تشریح کرنا ہے چونکہ زندگی کی بلند تر شکلیں جلوہ گر ہو گئی ہیں اس لئے اب ترقی کے حق میں بے دردانہ مقابلہ سے زیادہ تعادل اور ہمدردی کا رگر ہوتا ہے۔ تنازع لبقا کو اگر اخلاقی اعتراف کا مطالبہ کرنا ہے تو اسے ایسا تنازع بنانا چاہئے جس کا مطلوب جسطافی بقاء و قوت سے بالاتر شے ہو اس کا مطلوب اخلاقی بقاء کو ہونا چاہئے

وہ بقا جو ذی عقل و اخلاقی ہستیوں کو حاصل ہوتی ہے جس کی بنیاد ایک دوسرے کے ساتھ چدر دی ایک دوسرے کی خدمت اور کامل فردیت پر ہوتی ہے اگر کسی اقتصادى طریقہ عمل کے دعویٰ کو اخلاقی دعویٰ بننا ہے تو اسے اپنا روئے سخن اخلاقی ہستیوں کی طرف اور اپنی بنیاد سخن اخلاقی اصول پر رکھنا چاہیے۔ اگر وہ صرف چند ہی کو قابل قدر سمجھتا ہے تو پھر اسے اپنی چند کی طرف اپنا روئے سخن بھی رکھنا چاہیے۔ ایسی صورت میں اگر وہ بہت سے لوگ بھیجیں چند لوگ تسلیم نہیں کرتے ان چند کو تسلیم نہ کریں تو ان چند کو اخلاقی حیثیت سے بہت سوں کی شکایت کا حق نہیں ہو سکتا۔

انفرادیت سے سرگرمی رسمی آزادی اور خدمت
 خلد مدہ مال کی مطلوبہ تقسیم و مقدار کی تیاری کا اچھا انتظام
 ہو سکتا ہے لیکن تنظیم کے موجودہ حالات اور جدید طریق عمل کی موجودگی میں یہ انصاف کے جمہوریت پسندانہ تصور کے لئے کارآمد نہیں ہو سکتی بلکہ لامحالہ مسابقت کے لئے کشمکش کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس میں تو می اور کم محتاط نفع میں رہتا ہے اسے منصفانہ اسی وقت قرار دیا جاسکتا ہے جب منصفانہ اس شے کا نام ہو جو معاہدہ (رسمی آزادی) کے مطابق ہو یا جب جماعت کے بعض ارکان یا بعض طبقات کی اہمیت ایسی ہو جو کسی اور کے تابع ہو یا جب یہ رائے قائم کر لی جائے کہ جمہور کا حصول براہ راست اجتماعی کارروائی سے نہیں بلکہ اتفاقاً یا عطیہ کے طور پر ہوتا ہے غرض انفرادیت پر تنقید کا ماحصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے سے مجموعی نظام کی مانتی میں یہ اکثر افراد کے ساتھ ناکافی انصاف کرتی ہے کیونکہ یہ بہت سوں کو ترقی اور اخلاق میں شرکت سے خارج کر دیتی ہے۔

باب ۲۵

نظم نسیم کے غیر طے شدہ مسائل اقتصادی

(بلسدہ سابق)

۴۔ جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو

جمہوری رہنمائی کے مختلف نظریوں کو جن میں اجتماعیت بھی شامل ہے ابتداً اشیاء کی منصفانہ تقسیم سے دلچسپی ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ سوال اتنا اہم نہیں کہ اشیاء کتنی مقدار میں حاصل ہو سکتی ہیں؟ جتنا یہ سوال اہم ہے کہ یہ کس کو ملنا چاہئیں؟ انفرادیت کو خاص طور پر جمہوری دولت کی پیدائش سے دلچسپی ہوتی ہے اور اس دولت کی تقسیم کے متعلق (جمہوریت پسندانہ انفرادیت) یہ فرض کر لیتی ہے کہ ہر شخص کو اس سے نفع پہنچے گا۔ اس کے مقابلہ میں اجتماعیت کو یہ فکر رہتی ہے کہ پیدا کرنے والا محروم نہ رہے اور نتائج سے جماعت کا ہر رکن بہرہ اندوز ہو۔ جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو اپنی ہستی کا اثبات ۱۱ پیدائش کے طریقے (۲) اشیاء اور بازماندگی کی تقسیم کے طریقے (۳) اور ملکیت کے طریقے کی حیثیت سے کر سکتا ہے۔ یہ امر شروع ہی میں یاد رکھنا چاہئے کہ مذکورہ بالا

اور میں سے ہر ایک میں تمام متمدن اقوام کو کسی نہ کسی حد تک اجتماعی رہنمائی حاصل ہوتی ہے (۱) علاً تمام قومیں شخصی دخل کے بجائے حاصل کا وصول کرنا، سکون کا ڈھالنا، ڈاک کی آمد و رفت، جان و مال کی حفاظت اور اس قسم کے ابتدائی ملی بات جیسے پانی کی بہرسانی، پانیوں وغیرہ کی تعمیر ان سب کا انتظام بلد یا حکومت کے ذریعہ سے کرتی ہیں حالانکہ شروع میں ان میں سے ہر ایک شخصی یا ذاتی ذرائع سے انجام پاتا تھا (۲) تقسیم کے سلسلہ میں تمام ترقی یافتہ قوموں کے یہاں تعلیم کا انتظام سلطنت کی وساطت سے ہوتا ہے اس کے علاوہ ڈاک کے فوائد کی تقسیم آمدنی کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ اجتماعی بہبود کے اصول پر کی جاتی ہے (۳) ملکیت کے لحاظ سے یہ حالت ہے کہ تمام متمدن قومیں بعض اشیاء عام استعمال کیلئے محفوظ رکھتی ہیں اور رہائش کے لئے متحدہ تو ایک زمانہ تک جمہوری اور انہی جمہوری معافیاں اور ہر طرح کی جمہوری اشیاء کو برائے نام یا بلا معاوضہ تقسیم کرنے کے بعد اب صرف زمین کے بڑے بڑے تعلقوں ہی کو جنگلات کے لئے محفوظ نہیں رکھتیں بلکہ رفاہ عام کے خیال سے آبپاشی کے سامان، چمن، کھیل کے میدان وغیرہ کا انتظام بھی کرتی ہیں جس طرح کہ انفرادیت پسند اپنے اصول پر عمل درآمد میں انتہا پسندی سے کام لے کے کم از کم جمہوری حفاظت اور جمہوری صحت کے بارے میں جمہوری ذریعہ سے لازمی طور پر دست بردار ہونا نہیں چاہتے اسی طرح اجتماعیت پسند بھی ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مندی کی برطرفی کے لازمی طور پر خواہاں نہیں ہوتے اسلئے اب ہمیں پیدائش کے جمہوری ذریعہ، تقسیم اشیاء، جمہوری قساق اور جائداد پر جمہوری قبضہ کے اخلاقی پہلوؤں پر مختصر کے ساتھ غور کرنا ہے۔

۵۔ جماعت بحیثیت ذریعہ پیدائش

جماعت کو ذریعہ پیدائش بنانے میں جو سب سے اہم فائدہ بیان کیا جاتا ہے وہ یہ نہیں کہ پیدائش کی خوبی میں ترقی ہوگی اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ اجارہ کے علاوہ اور صورتوں میں موجودہ طریقہ سخت پُر اُتلاف ہے) نہ یہ کہ حال کی مختلف قسموں خصوصاً ان قسموں کے تیار ہونے کا انتظام ہو سکے گا جن کی سب سے زیادہ مانگ ہوگی اور یوں ایک اجتماعی خدمت انجام پائے گی بلکہ یہ کہ ان جمہوری قابو اور جمہوری انتظام کے باعث باریز داری روشنی وغیرہ جمہوری خدمت انجام دینے والی حوصلہ مندوں میں مختلف مقامات کے باشندوں جہاز کے ذریعہ سے مختلف مال روانہ کرنے والوں یا اسی طرح کے اور ان حوصلہ مندوں سے فائدہ اٹھانے والوں کے ساتھ منصفانہ سلوک ہو سکے گا (۱) جو فوائد ایسے موقع پر حاصل ہوں گے ان کی مقدار عظیم الشان ہوگی اس لئے اگر ذاتی انتظام ہو تو رشوت تانی اور بے ضابطگی سے مفر نہ ہوگا۔ (۲) کسی جماعت کی تعداد میں ترقی سے آمدنی میں جس قدر اضافہ ہوگا اس کا تعلق اس جماعت سے ہوگا۔ لیکن یہ اضافہ اس جماعت کے ہاتھ میں اس وقت آسکیگا جب جمہوری خدمات مثلاً باریز داری یا اخبارت اور اگر وہ جماعت شہر میں ہے تو روشنی یا پانی کی بھرسائی کے ذرائع خود اس جماعت کی ملکیت و انتظام میں ہوں گے (۳) انفرادیت پسندانہ پیدا سازی میں کمسن مزدوروں اور کارکن طبقہ کی عام صحت کی طرف سے بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ کو تو یہ خوف پیدا ہو گیا ہے کہ ایسا نہ ہو مزدوروں کے قد و قامت اور کام کی استعداد

میں فرق آجائے۔ (۵) انفرادیت اپنا دار و مدار خود غرضی پر رکھتی ہے اور اس کو ترقی دیتی ہے لیکن خود غرضی اجتماعی فائدہ کی دشمن ہے۔ اگر صفت و تجارت کا بنیادی ذریعہ اور طریقہ عمل ہی منافی اخلاقی ہو تو ایسی صورت میں اخلاقی ترقی کی امید کیا ہو سکے گی؟ (۶) زیادہ مکمل اجتماعیت کا یہ خیال ہے کہ جدید سرمایہ داری کے زمانہ میں نفع تناسب سے زیادہ سرمایہ داروں خصوصاً بڑے بڑے سرمایہ داروں کے پاس سینا جاتا ہے۔ پیدا سازی کا جدید طریقہ وسیع اور پیچیدہ ہے اس کے لئے بہت سے آلات کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ان آلات کا مالک کارکن نہیں بلکہ سرمایہ دار ہوتا ہے چھوٹا سرمایہ دار بڑے سرمایہ دار کا مقابلہ نہیں کر سکتا کیونکہ بڑے سرمایہ دار بہت تر کھ قیمت پر مال چیتا ہے اور یہی چھوٹے سرمایہ دار کو میدان سے نکال دیتا ہے اس کے بعد زیادہ مال بیچ کے یہ نقصان کی کوئی کرشمہ اس بنیاد پر نقصان تقسیم کا یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ سازی کے آلات و سامان کو جمہوری ملکیت میں دے دیا جائے۔ مذکورہ بالا امر کے مشابہ بات بیان کی جا سکتی

ذاتی و جمہوری
مباح

ہے کہ ان میں سے پہلے پانچ کے بارے میں جمہوری ضمیر نیز سماج کے ساتھ ایک فیصلہ تک پہنچ رہا ہے۔

۱۔ جمہور کو لوٹا گیا عہدہ داران حکومت کو رستوت دیا گئی افراد جماعت کے ساتھ مساویانہ سلوک کے بجائے ان میں نفرائی کو جائز رکھا گیا جہاں مقابلہ ہو گا وہاں کشمکش بھی ہو گی لیکن اگر تنازع للبقا کے اخلاقی اصول تسلیم نہیں تو اس کا علاج جمہوری ملکیت یا جمہوری قابو سے ہوتا ہے (۲) اس کے ضمن میں جو خیالات پھیلتی ہیں ان کا انسداد بھی جمہوری ملکیت یا جمہوری قابو یا پھر اختصاصی حقوق میں ایسی تخفیف کے ذریعہ سے ہونا چاہئے جس کے بعد نابز فائدہ ہمسائے والوں کے لئے یوں گنجائش باقی نہ رہے۔ قمار بازی عصمت فروشی

شرابوں وغیرہ کے مفراط استعمال کی برائیوں سے اس شخص کو
 یقیناً نقصان پہنچتا ہے جو اس میں مبتلا ہوتا ہے لیکن جب اس میں
 جمہوری عہدہ داروں کی بھی شرکت ہو جاتی ہے اور اس کی بدولت
 آوارہ منشوں کو بیش قرار میں ملنے لگتی ہیں تو یہ برائیاں جمہوری برائی
 ہی بن جاتی ہیں تاہم اس کے شکار ہونے والوں کی تعداد محدود
 رہتی ہے اور اکثریت اس میں مبتلا نہیں ہوتی۔ البتہ جب لوٹ
 اور سیہ کاری میں وہ لوگ شریک ہو جاتے ہیں جو علی العموم عفت
 میں زیادہ کامیاب اور ذی عزت ہوتے ہیں تو اس وقت برائی کے
 خطرات کی تعداد زیادہ اور اس کے اثر کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے
 اس کا صرف افراد کے اخلاق پر نہیں بلکہ جماعت کے اخلاقی معیار
 پر بھی اثر پڑتا ہے (۲) اس کے حق بجانب ہونے میں شک کی گنجائش
 نہیں جو منافع اجتماعی نشوونما کی بدولت حاصل ہوں وہ چند
 آدمیوں کو نہ ملنا چاہئیں بلکہ ان کی اجتماعی اصول پر تقسیم ہونا چاہیے
 اس بارے میں جو تنہا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے
 محفوظ رکھنے کا بہترین طریقہ کیا ہے۔ جمہوری ذریعہ کے استعمال
 میں یورپ کی سلطنتیں امریکہ کی ریاست ہائے متحدہ سے بہت
 زیادہ آگے ہیں اور اگرچہ بعض صورتوں میں خواہد کا توازن بحث
 طلب ہوتا ہے تاہم یہ خیال بڑھ رہا ہے کہ جماعت میں جس قدر
 فہم و رہنمائی زیادہ ہوگی اسی قدر وہ زیادہ دانشمندی کے
 ساتھ اس خدمت کو انجام دے سکیگی۔ ایسے موقع پر اخلاق کی رو
 سے یہ اصول ہونا چاہیے کہ جماعت کا جو حق ہو وہ اسے ملنا چاہیے
 یہ سوال چنداں اہم نہیں کہ آیا جماعت اپنے کارپردازوں کو ملازم
 کی حیثیت سے تنخواہ دیتی ہے یا معتدل حصہ رسد کی شکل میں حق اخذ
 دیتی ہے لیکن پانی روشنی یا بار برداری کے انتظام کے لئے ایک
 یا چند بائیان شرکت کو دس لاکھ ڈالر دینا اخلاقی حیثیت سے

اس سے زیادہ سبب نہیں ہو سکتا جتنا کہ بد یہ کے صدر مکاتب کے
نگرانکار یا سلطنت کے سفیر کو بیش قرار تنخواہ دینا۔ ایسی تھوڑی
کو محصول دینے والے تو لوٹ لے گئے۔ جس طرح کے اختصاصی حقوق
امریکہ کے شہروں میں دے گئے ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ چند اشخاص
کو اپنے نفع کے لئے باشندگان شہر سے سخت محصول لینے کا اختیار
دیا گیا ہے ان اختصاصی حقوق اور حد سے زیادہ بڑی تنخواہوں
میں اس کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں کہ اختصاصی حقوق میں مالی
نقصان کا احتمال ہوتا ہے یا نہ ہوتا ہے متحدہ میں اس وقت جس امر
کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ذریعہ کی مختلف صورتوں کے متعلق بہت
سے تجربہ کئے جائیں تاکہ وہ صورت معلوم ہو سکے جس کا نتیجہ کم سے
کم خرابی، دیانت دارانہ سے دیانتدارانہ تقسیم اور بہتر سے بہتر خدمت کی شکل میں
ظاہر ہوتا ہے۔

مزدوری کی حالت | امر چارم یعنی کس بچوں کا مزدوری کرنا عورتوں
کا مزدوری کرنا، حفظان صحت کے حالات اور
خطرناک کلوں کے استعمال کو منضبط کرنے کے لئے جمہوری قابو کی
ضرورت کے سلسلہ میں بھی جمہوری ضمیمہ بیدار ہو رہا ہے۔ عورتوں
کی مزدوری کے انضباط کے قانونی حیثیت سے سبب ہونے کے متعلق
عدالت کے فیصلوں میں کسی قدر اختلاف ہے لیکن ریاستہائے
متحدہ کی اعلیٰ عدالت نے حال ہی میں جو فیصلہ مقدمہ اور گیگان میں
صادر کیا ہے وہ اس اصول کے متعلق فیصلہ کن معلوم ہوتا ہے
کہ عورتوں کو ایک مستقل طبقہ قرار دیا جاسکتا ہے عورتوں کی صحت
کے خیال سے معقول احتیاطوں کے اختیار کرنے کے حق میں
معاہدہ کی آزادی رخنہ انداز نہیں ہو سکتی عورتوں کا تحفظ مردوں
کی حد میں اور حد میں کی طرح ہوسکتا ہے۔ بھی کیا جاسکتا ہے جدید
حالات میں بچوں کی مزدوری کا خلاف اخلاق ہونا بھی اب واضح

ہوتا جاتا ہے۔ جمہور کے لئے جدید صنعت و تجارت کے مضیف و مردہ کمن اور بسا اوقات اخلاق سوز حالات ہیں بچوں کے قبل از وقت کام شروع کرنے کی وجہ سے ان کی جسمانی اخلاقی اور عقلی زندگی کے انشود و نما کو برباد ہوتے دیکھنا ایسا ہے جیسے صریح فسق و فجور کو گوارا کرنا۔ جمہور اس معاملہ کو فرداً فرداً کارخانہ دار یا والدین کے ضمیر کے حوالہ نہیں کر سکتے کیونکہ پابند ضمیر کارخانہ دار تو خاص رہے رہے والدین تو جمہور کے لئے ان کو اپنے بچوں کو بھوکا مارنے یا زہر دینے کی اجازت دینا اخلاقی حیثیت سے اتنا ہی جائز ہوگا جتنا ان کو نسبتاً کم سخت طریقہ سے نقصان پہنچانے کی اجازت دینا۔ جس جماعت کو با اخلاق ہونے کا دعویٰ ہو اس کا والدین کی ادا دیا ازالا لگت کے نام سے بچوں سے کام لینے اور یوں ان کے جسمانی نشو و نما کو برباد کرنے کو جائز رکھنا اخلاق کی اس سطح سے بند نہیں ہو سکتا جس پر ان وحشی قوموں کے افعال ہوتے ہیں جو اقتصادی مشکلات سے بچنے کے لئے اولاد کو بچپن ہی میں قتل کر ڈالتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ جس ملک کو اپنی دولت پر فخر ہو اس کے لئے اس طرح کا طرز عمل اختیار کرنا وحشیوں کا اتنا ہی جواز نہیں رکھتا۔ خطرناک کلوں کے استعمال سے جو حادثات پیش آتے ہیں ان کے سلسلہ میں انتظامات کے متعلق بھی علم اخلاق کا اصول واضح ہے، یہ اس سازی کے جدید طریقوں کی وجہ سے جو حادثات پیش آتے رہتے ہیں ان کا بار تمام تر مزدوروں کے خاندان پر ڈالنا انصاف کے خلاف ہے۔ اس ذمہ داری کا پابند ضمیر کارخانہ دار پر عائد کرنا بھی کچھ زیادہ ٹھیک نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے وہ نقصان میں رہے گا۔ اس قسم کے حادثات کا پیش آنا ان صورتوں کے علاوہ جن میں حفاظتی تدابیر سے حادثات میں کمی ہو سکتی ہے جدید کلوں کے طریق عمل کے لحاظ سے ضروری ہے۔ اس لئے ان کا

بار یا تو سب کارخانہ داروں کو اٹھانا چاہیے جس سے یہ لوگ انسانی
 قیمت کی شکل میں صرف سازوں سے وصول کر لیں گے یا پھر جمہور
 کو بحیثیت مجموعی برداشت کرنا چاہیے جسے وہ بیمہ کی صورت
 میں ادا کرے گا اس بارے میں یورپ کی سلطنتیں ریاستہائے
 متحدہ سے بہت آگے ہیں۔ اس نظر پر کہ اگر ایک کارکن سے
 دوسرے کارکن کو صدر پہنچے تو متاجر بری الذمہ رہے ریاستہائے
 متحدہ میں اس حد تک عمل درآمد ہوا ہے کہ اکثر حادثات کے بارے
 میں متاجر اور اگر حادثہ کی وجہ سے تہی دستی اور ضرر رسیدہ کے
 خاندان کی دست گیری کی نوبت نہیں آتی تو یوں جمہور بھی ہمدوش
 رہتا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سی حرفتوں اور بہت سے متاجروں
 کی ماتحتی میں مزدوری کے بہتر حالات کا حاصل کرنا اگر ممکن ہو سکتا
 ہے تو جمہوری کارروائی سے ہو سکتا ہے کیونکہ تنہا کسی مزدور
 کو تو شرائط کرنے کا موقع ہی نہیں رہی مزدور سمجھائیں تو اگر وہ
 کسی ایسی حرفت کے قائم مقام نہ ہوئیں جس کے لئے بہت زیادہ
 ہمارت کی ضرورت ہوتی ہے اور یوں مزدوری کی بہر سائی کو پوری
 طرح اپنے قابو میں نہ رکھ سکیں تو ان کے پاس ایسے موثر ذرائع
 نہیں ہوتے جس سے وہ اپنی حیثیت کو قائم رکھ سکیں۔ ممکن ہے
 یہ کہنے کی بھی ضرورت نہ ہو کہ تشدد کرنا بیجا ہے مگر ناقابل برداشت
 حالات کے علاج کے لئے مزدوروں کے پاس تشدد کے سوا
 اور کسی تدبیر کا باقی نہ رکھنا بھی کسی خوشحال جماعت کے لئے
 تشدد سے کم بیجا نہیں۔

(۵) محرکات کے سلسلہ میں بیرونی ذرائع سے

جو نفع حاصل ہو سکتا ہے اس کے متعلق مجموعیت

محرکات

پسند نظر یہ غالباً بہت زیادہ امیدیں رکھتا ہے۔ لیکن اس بات

کامیاب کرنا دشوار ہے کہ طریقہ عمل میں کسی تغیر سے بھی خود غرضی کا
استیصال ہو سکے گا۔ سیاسی جمہوریت بلکہ خاندان میں بھی خود غرضی
سے کام لینے کی بڑی گنجائش موجود ہے۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے
اسباب کی بنا پر یہ طے کیا جائے کہ بعض صورتوں میں مقابلہ سے اجتناب
فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس مقابلہ کے جذبہ سے کام لینے کا جمہوری
خدمت میں بھی اتنا موقع حاصل ہوگا جتنا خود غرضانہ محرمات
لی بنا پر کوشش میں حاصل ہوتا ہے اگر کسی فعل سے گناہ نہ نکلا جائے تو اس سے یہ رزم نہیں آتا کہ
فاعل کا مقصد بڑا ہے البتہ قدرتنا بار ثبوت اس فعل کے فائدہ
کے ذمہ ہوگا جب حریفوں کو یکساں موقع حاصل ہوتا ہے اور
سب دیانتداری سے کام لیتے ہیں تو اس وقت رقابت دشمنی
کے مرادف نہیں ہوتی۔

اس امر کا فیصلہ چند اس آسان نہیں کہ آیا ہمیشہ
مزدوروں پر غارت سرمایہ داری کے اصول پر پیدا سازی پہلے مزدوروں
پر غارت ڈالتی ہے اس کے بعد چھوٹے سرمایہ داروں کو یا اپنے
اندر جذب کر لیتی ہے یا کاروبار کے میدان سے نکال دیتی ہے
اعدادی شہادت کی بنیاد پر ہر پہلو کی تائید میں قرین عقل دلائل
بیان کئے جاسکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مزدوروں کا عام
معیار زندگی بلند ہو رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف دولت مندوں کی
تعداد میں اس سے بھی زیادہ سرعت کے ساتھ اضافہ ہو رہا ہے
اور بڑے شہروں میں تو افلاس کی مقدار ہولناک ہے اس کی وجہ
بعض اوقات عدم کفایت شعاری اور خاندانوں کی غیر معتدل
وسعت قرار دی جاتی ہے۔ انگلستان کی ایک ایسی زراعت
پیشہ جماعت کے باخیاط مطالعہ سے جو متوسط درجہ کی خوشحال
تھی یہ معلوم ہوا کہ طبی خبر گیری اور دوسری رحمتیں تو ایک طرف

کافی غذا بچام اور پوشش کی سطح سے اترے بغیر کوئی خاندان دو بچوں سے زائد کی پرورش نہ کر سکا۔ یا سہائے متحدہ میں قابل حصول زمین اس قدر ہے کہ ابھی مصیبت نے اتنی سخت شکل اختیار نہیں کی ہے اگر ملک کی آبادی گنجان ہو گئی تو کیا حالت ہوگی اس کی پیشین گوئی اس وقت دشوار ہے۔ پروفیسر کلاک یہ ثابت کرتے ہیں کہ اگر خدمات کے لئے آزادانہ مقابلہ ہوا تو ساکن جماعت کا میلان اس امر کی طرف ہوگا کہ مزدور کو تقریباً اس کا حصہ بیشتر از بیشتر دیا جائے لیکن مشکل یہ ہے کہ جماعت اس وقت ساکن نہیں اور مزدور جب چاہے ایک حرفت سے دوسری حرفت میں یا ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں جاسکتا۔

اگر بعض وقت سرمایہ مزدوری سے بچا منتفع ہوتا ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ خریدار فائدہ اٹھاتا ہے۔ یہ بات تو تسلیم کی جاسکتی ہے کہ سرمایہ اپنے وسیع تر وسائل کی وجہ سے معمولاً نفع میں رہتا ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اسے ہمیشہ نفع ہی میں رہنا چاہیے ایک ایسا استنباط ہے جس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ ضرورتوں کی تعداد میں اضافہ سے مشاغل کی تعداد میں اضافہ اور یوں نسبتاً زیادہ بھارت رکھنے والوں کی خدمات کے لئے مقابلہ میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کم سے کم بعض بچنے والوں کو تو اچھا سودا کرنے کا موقع ملنا چاہیے اسی لئے حال کے اجتماعیت پسند جماعت کی ساری پیدا سازی کو بالکل اپنے ہاتھ میں لے لینے کے متعلق ان تجویزوں کے حامی نہیں جو بعض اجتماعیت پسندانہ خوابوں میں نظر آتی ہیں ان کا اصول یہ ہے کہ "اگر ذاتی حوصلہ مندی خطرناک یا جمہوری حوصلہ مندی کی بہ نسبت اس میں اہلیت کی کمی ہو تو ایسی صورت میں سلطنت کو اجتماعی دولت کی پیدا سازی و تقسیم کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے

لینا چاہیے۔

یہ ان لوگوں کو ثابت کرنا چاہئے جو جمہوری اقتدار کے قائل نہیں کہ ضروریات زندگی کی پیدا سازی یا بار برداری صرافی یا کان کنی کے متعلق ذاتی حوصلہ مندیاں خطرناک نہیں ہوتیں۔ ان حوصلہ مندوں میں سب نے تو نہیں لیکن بہت سوں نے حال میں جو طرز عمل صرف اقتصادی پہلو ہی نہیں بلکہ انسانی زندگی، تندرستی اور اخلاق کے ساتھ بے اعتنائی کے لحاظ سے بھی اختیار کیا ہے اس کی وجہ سے اجتماعیت ایک عملی سوال بن گئی ہے اگر اجتماعیت کو اختیار کیا گیا تو نظری یا پہلے سے فرض کئے ہوئے اسباب کی بناء پر نہیں بلکہ اس لئے کہ ذاتی حوصلہ مندیاں جمہور کی خدمت سے قاصر اور اسکی نا انصافیاں برداشت سے باہر ہوں گی۔ اگر کاروبار نے جیسا کہ خوف پیدا ہوتا ہے سیاسی و اجتماعی نظامات کو مع مجلس قانون ساز و عدالت اقتصادی مصالح کے ماتحت رکھنا چاہا تو ایسی حالت میں جمہوری اقتدار اور جمہوری ملکیت میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑے گا اور اگر قانونی اصول و طریقہ کار ردی کی مصلی نوعیت یا انضباط سے گریز میں سرمایہ کی بانارسست چالاک کے سبب سے جمہوری اقتدار غیر موثر ثابت ہو تو اجتماعی ضمیر کو ملکیت کا مطالبہ کرنا پڑے گا۔ سلطنت کو تجارتی مصالح کے ماتحت رکھنا اسی قدر اخلاق کے منافی ہو گا جس قدر کہ افراد میں اقتصادی مصلحت کا سب سے مقدم رہنا اخلاق کے منافی ہو گا۔

مناسب اجرت کے متعلق بحث کرنے کے لئے کسی اصول کے نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کی حالت ابھی غیر نشوونما یافتہ ہے کیا عجب ہے آخر میں طلب و رسد کا اصول ہی بحیثیت مجموعی تقریباً مناسب معلوم ہو لیکن ہمارے یہاں مشتبہ صورتوں میں اس سوال کے حل کرنے کا جو طریقہ بالفعل رائج

ہے وہ وحشیانہ ہے۔ اس بحث کا فیصلہ کسی خلاقی معیار کے بجائے تشدد یا پھر سخت ضرورت کے لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ تشدد سے کچھ کم غیر اخلاقی نہیں رہا تیسرا، ہم غرض یعنی صرف عام جمہور کو اس کا ذکر بھی نہیں ہوتا۔ یہ امریکہ کی بعض ریاستوں میں اس کی ابتدا ہو گئی ہے۔ کوئٹہ کی ہرنال میں جب صدر (ریاستہائے متحدہ امریکہ) نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ جمہور کو اس میں کچھ نہ کچھ حصہ لینا چاہیے تو یوٹاہ تک بھی عام طور پر اس کے ہم آہنگ تھے۔

اگر لوٹ کی اجازت دینے یا سبھی تجارت، صنعت کا خود انتظام کرنے کے علاوہ جماعت کے پاس اور کوئی وسیلہ نہیں بکریا اس کے یہ معنی نہیں کہ جماعت میں وسائل کی کمی ہے۔ انفرادی یا مراعات حوصلہ مندوں سے جو دیکھی پیدا ہوتی ہے اس کی توفیق پذیری تنوع اور شدت سے محروم ہو جانا یقیناً برا ہوگا۔ شروع میں کاروباران تنظیموں کے ماتھے میں تھا جن کی بنیاد رشتہ داری پر تھی لیکن جب سے ایسے زمرے قائم ہوئے ہیں جن کا دار و مدار خالص اقتصادی مصالح پر ہے اس وقت سے گھڑی کا لنگر دوسرے سوے پر پہنچ گیا ہے لیکن یہ اقتصادی مصالح ایسے ہیں کہ شہر یا اساتذت کی معرفت ان کا انتظام زیادہ انصاف کے ساتھ ہو سکتا ہے تو دوسرے کے لئے تو سب سے زیادہ لوگ جمہور میں انتظام کو پسند کریں گے۔ ریلوے کمپنیوں اور گیس کمپنیوں اور دوسرے اجاروں کا مسئلہ زیر بحث ہے لیکن جس جماعت کی تنظیم بہترین اصول پر ہوئی ہو اس کے لئے بہت ہی مختلف قسموں کی مراعاتوں اور زمرہ بندیوں کو اپنی طرف سے اپنے کاموں کے انجام دینے کی اجازت دینا ایک ایسا بنیادی سوال معلوم ہوتا ہے جسے بالکل ناقابل عمل ثابت ہونے سے پہلے ترک نہ کرنا چاہئے۔

مجموعی ذریعہ کا اجتماعی ہونا ضروری نہیں۔ ریاست ہائے متحدہ میں جزئی حکومت اور شہری حکومت کے تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال مغالطہ آمیز ہے اول تو ممکن ہے کہ افسر خراب ہو لیکن اس سے قطع نظر مجموعی اور اجتماعی ذریعہ میں بڑا فرق ہے۔ جب تک کسی جماعت کے افراد فہم و سیرت کی اس بلند سطح تک نہ پہنچ جائیں جو اپنے اقتدار کے بخوشی استعمال اور دانشمندی و اہلیت کے ساتھ تعامل کے لئے کافی ہوتی ہے اس وقت تک انکی رہنمائی کے لئے کسی نہ کسی مرکزی ذریعہ کی ضرورت ہوتی ہے اب اگر اس قسم کا ذریعہ ہوا تو وہ خارجی ہوگا خواہ اس کا نام 'حکومت' ہو یا 'سرمایہ دار' لیکن جب تک وہ خارجی ہے اس وقت تک نام کا فرق کوئی ایسی بات نہیں جو طریقہ عمل رسمی طور پر مجموعی ہے وہ درحقیقت اجتماعی اس وقت بن سکتا ہے جب باہم اعتماد اور جمہوری فہم ہو لیکن ان دونوں سے لوگ عام طور پر ابھی محروم ہوں گے۔

۶۔ منصفانہ تقسیم کے نظریات

تقسیم کے ایک نظریہ کی حیثیت سے اجتماعیت کے لازمی طور پر یہ معنی ہیں کہ پیدا سازی کا انتظام جمہور ہی کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن ہے کہ جماعت درجہ وار محصول کے ذریعہ سے پیدا سازی کے نتائج کو اپنے ہاتھ میں لے کے خواہ اپنے پاس رکھے اور کام میں لائے یا کسی ایسے اصول پر تقسیم کر دے جو اس کے نزدیک منصفانہ ہو اگر کسی مجوزہ تقسیم کے متعلق یہ دریافت کرنا ہو کہ یہ منصفانہ ہے یا غیر منصفانہ تو اس کے لئے موجودہ تقسیم کا معلوم کر لینا

اچھا ہے کیونکہ اس سے وہ پہلو پیدا ہو سکتا ہے جو اس طرح کی تحقیق کی جان ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ مختلف اعداد و شمار میں سے کسی ایک کو بھی تمام طلباء کے فن تسلیم نہیں کرتے۔ ریاستہائے متحدہ کے اندر دولت کی موجودہ تقسیم میں اسپر کا یہ اندازہ ہے کہ ریاستہائے متحدہ کے خاندانوں میں ۱۰ کے پاس ۱/۲ دولت ہے اور ایک فیصدی کے پاس ۹۹ فیصدی سے زیادہ دولت ہے لیکن ان اعداد کی صحت میں لوگوں کو کلام ہے تاہم علماء اقتصادیات کے ہر اندازہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ تقسیم میں اس قدر عدم تناسب ہے کہ معابد و مقابلہ کے علاوہ اور کسی اصول پر اس تقسیم کو منصفانہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اب فرم کیجئے یہ سوال پیدا ہوتا کہ منصفانہ تقسیم کیسے ہو سکتی ہے؟ سب سے آسان لیکن بہت ہی رسمی اور مجرد طریقہ مجوزہ معیار

تو یہ ہو گا کہ سب کو برابر دیا جائے۔ اس صورت میں تمام اخلاقی اور غیر اخلاقی فرق نظر انداز ہو جائیں گے۔ چنانچہ حق رائے دہی میں یہی ہوتا ہے لیکن اگر سلطنت کے معاملات میں ہر شخص کا درجہ مساوی نہ ہو سکتا ہے تو دولت کے معاملات میں کیوں نہ ہو؟ یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ اگر جماعت تقسیم کو اپنے ہاتھ میں لے لے تو اسے کسی ایسے نظام پر عمل کرنا پڑے گا جس کا انتظام خارج میں ہو سکے گا مگر اخلاق کے روئے سب کو برابر دینے کے یہ نسبت ہر شخص کو مستحق کو شش اور ضرورت کے لحاظ سے دینا کہیں زیادہ اچھا ہو گا اب اگر مادی فوائد یا اس کے قائم مقام روپیہ کی تقسیم اسی اصول پر ہوئی تو یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ جو شخص علیم و خبیر نہ ہو گا وہ پورا پورا انصاف کیسے کر سکے گا۔ اس لئے جب ہم جماعت کے ذریعہ سے دولت کی تقسیم پر غور کریں گے تو ہمیں موجودہ

نظام یا نظام مساوات کو لینا پڑے گا۔

(۱) انفرادیت پسندانہ
نظریہ

بعض لوگ واقعی یہ فرض کرتے ہیں کہ انفرادیت پسندانہ یا مقابلہ بازانہ نظام میں تقسیم کی بنیاد ایک اخلاقی اصول یعنی استحقاق پر ہوتی ہے۔ اس

خیال کو اعتراضات ذیل سے دوچار ہونا پڑے گا۔

(۱) "انفرادیت کا یہ اصول انعام جس تجربہ کا سب سے

پہلے ارتکاب کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کامیابیوں اور ناکامیوں

کی سہ گانہ ابتدا کو تسلیم کئے بغیر انسان کو تمام کامیابیوں کی

بنیاد پر مستحق عزت اور تمام ناکامیوں کی بنیاد پر مورد الزام

قرار دیتا ہے نتائج میں وراثت جماعت اور شخصی انتخاب

تینوں کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے۔ لیکن اس اصول (انفرادیت) کے

نقطہ نظر سے مقابلہ کے اخلاقی پہلوؤں پر غور کرتے وقت

بدایہ مذکورہ بالا تینوں مآخذ میں تمیز کی کوشش نہیں کی جاتی

اگر ایک شخص صنعت کی غیر معمولی استعداد لے کے پیدا ہوتا

ہے، گزشتہ زمانہ میں جو کچھ ہو چکا ہے اس کا علم اسے جماعت

سے حاصل ہوتا ہے جس قدر آوار یا آلات جماعت ایجاد کر سکتی

تھی وہ اسے جماعت سے ملتے ہیں تو ایسا شخص یقیناً اس شخص

کے بہ نسبت فائدہ میں رہے گا جس کے قوی دماغی متوسط

ہوں گے اور جو تعلیم سے محروم ہو گا لیکن یہ دعویٰ کہ اول الذکر

کو اپنی فوقیت کا انعام ملنا مقتضائے انصاف ہے اس امر پر دال

ہو گا کہ ایک عطیہ کے حصول کی بنیاد پر دوسرے عطیوں کا دعویٰ

بجا ہے۔

(۲) ثانیاً اس نظریہ کا جس شکل میں ہمارے موجودہ نظام

کے متعلق استعمال ہو رہا ہے اس کی رو سے یہ ایک اور تجربہ کا

مجرم ہوتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک استحقاق انعام کا اگر تنہا

نہیں تو خاص ذریعہ انفرادیت پسندانہ مو شمندی اور عمل سرگرمی ہے۔
 ۱۲۱ یہ محرک بلکہ مقصد کو بھی پیش نظر رکھے بغیر استحقاق کی
 پیمائش ان خدمات سے کرنا ہے جو انجام دی جاتی ہیں۔ استدلال
 یہ ہے کہ صنعت کا قافلہ سالانہ اہم معاشرتی خدمت انجام دیتا
 ہے اس لئے اس کو بقدر خدمت انعام ملنا چاہئے اور اس سوال
 سے قطع نظر کر لینا چاہئے کہ اس کا مقصد ذاتی فائدہ تھا یا اجتماعی
 خدمت یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیک محرکات کے صلہ میں مالی انعام
 دینا دینا مذاری کے لئے رشوت دینا ہے اس میں شک نہیں
 کہ مالی انعام سے اچھے شہری پیدا نہ ہوں گے لیکن یہاں یہ بحث
 غیر متعلق سے اصلی بحث یہ ہے کہ تجو کے علاوہ اور ہر شے
 سے تجو کی تائید میں خواہ کوئی دلیل بیان کی جائے مگر یہ دلیل
 پیش نہیں کی جاسکتی کہ یہ فعل تجوید بجا ہے انسان کو اس لئے حقوق
 حاصل ہوتے ہیں کہ وہ اجتماعی شخص ہو سکتا ہے لیکن اگر اسے اسلئے
 اجتماعی کہا گیا کہ اس سے اتفاقاً بعض مفید نتائج معرض ظہور
 میں آتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ قصد و ارادہ کا شمار
 شذیت کے قابل ترک عناصر میں ہے۔

۱۱ مادی تقسیم | مادی تقسیم پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے
 ہیں اقتصادی خدمات کے لحاظ سے لوگوں کی
 حالت یکساں نہیں ہوتی لوگوں میں عدم مساوات صرف ذہن
 و قابلیت یا کام کی قدر و قیمت کے لحاظ سے نہیں ہوتی بلکہ میلان
 لیب کے لحاظ سے بھی ہوتی ہے۔ کابل اور جفاکش، کارآمد اور بے کار
 سکست اور تیز سب کے ساتھ یکساں برتاؤ کرنا مساوات نہیں
 بلکہ عدم مساوات ہے اس طرح کی مساوات سے کام لینے میں اسی
 محسوس تجربہ کا مجرم ہونا پڑتا ہے جس کا ارتکاب صرف جسمانی
 بندشوں کے نہ ہونے سے لوگوں کو آزاد کہنے میں ہوتا ہے حقیقی

مساوات وہ ہوگی جس میں یکساں حالات کے متعلق یکساں روش اور مختلف حالات کے متعلق مختلف روش اختیار کی جائے۔

مساوی تقسیم اگر بجا بھی ہو جب بھی علم النفس کے نقطہ نقطہ قابل اعتراض ہے بالاد سب لوگ ایسے اقتصادی تنظیم کو پسند کرتے ہیں جس میں ہمیشہ کا میانی کے بدلہ کبھی کا میابی اور کبھی ناکامی ہوتی ہے ان سے نزدیک لگائی ہوئی رقم کی تقسیم اور اپنے بس کی آہنی سے وہ صورت بہتر ہے جس میں انفع و نقصان کے خیال سے جذبات ہیں۔ ہم (ہیجان پیدا ہو) اور طبیعت کو لطف آئے۔ ممکن ہے وہ ایماندارانہ سلوک کے طالب ہوں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ترکیب امریکہ کے جس عظیم الشان کھیل کی اصطلاحات سے مستعار لی گئی ہے اس کا یہ مقصد نہیں کہ باہریت کی گنجائش نہ رہے بلکہ وہ قسمت اور کوشش کو پورا موقع دینا چاہتا ہے۔ جس کھیل میں انسان کو جیت کا یقین ہو اور یہ بھی یقین ہو کہ جیتنا لگاؤں گا اتنا ضرور ملجائے گا وہ کھیل منصفانہ تو ہوگا لیکن کھیل نہ ہوگا اگر تقسیم مساوی نہ ہوتی تو ممکن ہے اس کی وجہ سے زندگی ہیجان اور جذبات سے محروم ہو جائے۔ کیا عجب ہے کہ ان جذبات اور ہیجانات کی وجہ سے سیرت کے وہ عنصر نشو و نما پاتے ہوں جن کا معدوم ہو جانا افسوس ناک ہوگا۔

کیا جماعت کے پاس صرف دو ہی صورتیں ہیں یا ایسی مساوات جو خارجی ہے یا ایسی عدم مساوات جس میں انسان اپنے اسلاف کے تمام مفاسد و محاسن کا ذمہ دار ہوتا ہے؟ کیا ہمیں یا تو اس فرق کو نظر انداز کر دینا چاہیے جو اخلاقی حیثیت سے لوگوں میں پایا جاتا ہے یا علم کلام کے اس اصول سے بھی زیادہ بے رحم ہو جانا چاہیے جو متواتر کثرت کی تعلیم دیتا ہے؟ اس اصول کی رو سے تو انسان کو اپنے بزرگوں کے گناہوں کی سزا ملتی تھی لیکن غیر محدود و انفرادیت انسان کو اپنے بزرگوں کے معائب ہی نہیں بلکہ ان کے سائنہ نائضاتیوں کی

وجہ سے بھی مصیبت میں مبتلا رکھنا چاہتی ہے۔ انسان قابلیت کے سرچشموں کو تحلیل کرنے سے ایک قیمتی صورت کا سراغ مل سکتا ہے۔ یہی سراغ ہے جس پر چل کے اجتماعی ضمیر آج کل اپنے راستہ کی تلاش کر رہا ہے۔

(۲) فرد عمل | انسان کی طاقت کے سرچشمے تین ہوتے ہیں (۱) جسمانی وراثت (۲) اجتماعی وراثت جس میں نگرانی، تعلیم،

ایجادات، معلومات اور نظامات شامل ہیں ان چیزوں کی بدولت انسان وحشیوں کی بہ نسبت زیادہ خوبی کے ساتھ اپنا کام انجام دے سکتا ہے (۳) ذاتی کوشش۔ انفرادیت کو صرف ذاتی کوشش پر دعویٰ کا حق ہو سکتا ہے۔ اگر کوشش میں اختلاف ہو تو اس اختلاف کے بقدر کوشش کرنے والوں کے ساتھ مختلف برتاؤ کرنا بجا ہے۔ اجتماعی نقطہ نظر سے ہر شخص کے قوتوں میں پورے نشوونما کے لئے اسباب ترغیب کا ناہر امکان انتظام کرنا اچھا ہے لیکن بعینہ اسی بنا پر لوگوں کے ساتھ پہلی دو باتوں میں حتی المقدور یکساں سلوک کرنا چاہئے۔ کیونکہ ہر شخص جس قدر زائد سے زائد کام کر سکتا ہے اس قدر اس سے لے لینا چاہیے مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب سب کو کام کے شروع کرنے کا بہتر سے بہتر موقع ملے۔ جسمانی وراثت کا بڑا حصہ تو دائرہ اختیار سے بالکل خارج ہے لیکن اس کا ایک حصہ یعنی والدین خصوصاً ماں کی جسمانی حالت اخلاق کے دسترس میں آ سکتی ہے۔ غذا و قیام اور محنت کی حالت ایسی ہونی چاہئے جس سے لڑکے کی جسمانی حالت پیدا ہونے کے وقت اچھی ہو۔ اجتماعی وراثت کے تحت میں جو چیزیں داخل ہیں ان کے متعلق انسان نسبتاً آزاد ہے لیکن بالکل نہیں کیونکہ جسمانی اور دماغی عدم استعداد کی وجہ سے اس اجتماعی اندوختہ کی مقدار محدود ہو جاتی ہے جو انسان کو مل سکتا ہے تاہم جس نقص کو پہلے لا علاج

سمجھ کے انگیز کر لیا جاتا تھا اب اس کے متعلق یہ غور کیا جا رہا ہے کہ اس کا کس قدر حصہ مناسب غذا، علم، الصحت اور طبی خبر گیری کے ذریعہ سے کم کیا جاسکتا ہے۔ تعلیم میں بھی کامل مساوات ممکن نہیں۔ نہ نوعیت کے لحاظ سے کیونکہ اول تو ہر بچہ کو یکساں دلچسپی نہیں ہوتی دوسرے جماعت ہر بچہ کو ایک ہی کام کے لئے تیار کرنا نہیں چاہتی اور نہ مقدار کے لحاظ سے کیونکہ بعضوں میں نسبتاً اعلیٰ تعلیم کی صلاحیت اور اس کی طرف میلان یہ دونوں باتیں نہ ہوں گی چونکہ محنت و مزدوری کے کاموں میں بھی رفتہ رفتہ علمی حیثیت پیدا ہو رہی ہے اس لئے آئندہ ان لوگوں کو زیادہ موقع ملے گا جو زیادہ تربیت یافتہ ہوں گے اور تعلیم میں بھی محض نظری حیثیت کم اور ہر قسم کے کاموں کے لئے تیاری کی حیثیت زیادہ ہو رہی ہے اس لئے آئندہ تعلیم سے لڑکے زیادہ تعداد میں دلچسپی لیں گے۔ اس قسم کی فرد عمل کا شمار ان معانی میں ہے جو سادی توقع کے بیان کئے جاتے ہیں۔ سادی توقع سے اس مطالبہ کا اظہار ہوتا ہے۔ جو اجتماعی انصاف کے رائج الوقت تصور سے بہتر تصور کے متعلق عام طور پر محسوس کیا جا رہا ہے۔ اس کی بدولت ہر بچہ کو اس علم و طاقت کا ایک حصہ حاصل ہو جائے گا جو حقیقی آزادی کے لئے ضروری ہے۔ یوں رسمی آزادی یا رسمی مساوات کی محض اس تسخیر انگیز حیثیت میں کسی قدر کمی آجائے گی جو قانونی چارہ جوئی کے وقت نظر آتی ہے۔

جماعت بڑی حد تک لوگوں کو تعلیم میں برابر کا حصہ دینے لگی ہے علمی اور غیر علمی کاشتکاری آلات سازی، صنعت و حرفت کا دوبارہ ہر طرح کے مشاغل کے لئے تعلیم کے وسیع تر تصور کی طرف جماعت کا قدم تیزی کے ساتھ اٹھ رہا ہے۔ جماعت ایسے انتظامات بھی شروع کر رہی ہے جس سے بچہ کو پیدا ہوتے ہی کم سے کم اتنی ہوا

دور۔ شہنی مل سبکی جو زندگی کے لئے ضروری ہے۔ کتب خانوں
 اور نون اور جمہوری صحت کے کار پر دازوں کی بدولت دنیا کا علم
 سب روز افزوں مقدار میں سب کی زندگی کا جو دہنتا بار بار
 سب مدالتوں کے سبب بہتر انتظام ہو جائے گا۔ قانونی پارہ جوئی
 سے وقت انسان کو صرف رسمی نہیں بلکہ حقیقی آزادی بھی حاصل
 ہوگی اور یوں ہر کس و ناکس کو داد رسمی کا موقع ملے گا اس وقت
 جماعت نسبت زیادہ منصفانہ نظم کی طرف ایک قدم ادا آگے بڑھ
 جائے گی۔ اس بارے میں جماعت کس حد تک ترقی کر سکے گی اس کا
 فیصلہ ابھی تک نہیں ہوا ہے لیکن یہ اصول کہ گزشتہ زمانہ کی
 بنیادی ترقی کے فوائد سے تمام ارکان جماعت کو بہرہ اندوز کرنیکی
 پیشکش ہونا چاہئے کیا اس قابل نہیں کہ اس کی بنیاد پر تجربہ آغاز
 کر ہو سکے۔ اس وقت یہ بیان کرنا غیر ممکن ہے کہ مساوی موقع کا
 اصول جماعت کو کہاں تک ملے جائے گا لیکن خوش قسمتی سے اخلاق
 کے پیش نظر جو مسئلہ ہے وہ قدیم نصب العینوں کے ابھرائے محدود
 ہیں بلکہ اس میں جدید نصب العینوں کی پھیل بھی شامل ہے۔ وسیع تر
 شعاب کے دیگر امکانات کا ذکر آئندہ فصل میں آئے گا۔

۷۔ ملکیت اور استعمال جامداو

جمہوری دولت پر اقتدار اور اس کا استعمال چار طرح سے
 ہو سکتا ہے۔ (۱) ذاتی ملکیت اور ذاتی استعمال (۲) ذاتی ملکیت
 اور جمہوری استعمال (۳) جمہوری قبضہ اور ذاتی استعمال (۴)
 جمہوری قبضہ اور عام استعمال۔ انفرادیت کے نزدیک تمام دولت
 ہو یا جس قدر ممکن ہو اسے پہلی دو شکلوں میں رہنا چاہئے تھوڑے دنوں

پہلے تک ریاستہائے متحدہ میں اس طرف میلان تھا کہ جمہور کو ہر طرح کی ملکیت سے معرا رکھا جائے اجتماعیت پسند اس خیال کے تو موافق ہیں کہ ذاتی ملکیت ہونا چاہیے اور جن چیزوں کی حیثیت بہت ہی زیادہ شخصی ہو ان کا ذاتی استعمال ہونا چاہیے۔ لیکن ان کی رائے میں اس وقت جو چیزیں ذاتی ملکیت میں ہیں ان کے بڑے حصے (خصوصاً زمین یا آلات پیدا سازی) کو ذاتی یا مخالف اشخاص کے بدلے جمہوری قبضہ میں رہنا چاہیے یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ افراد سے جس قدر ہو سکے اس قدر جائیداد کے پیدا کرنے کی انھیں اجازت دینا چاہیے لیکن ساری جائیداد کو اپنے وارثوں کے نام منتقل کرنے کی اجازت نہ دینا چاہیے۔

ذاتی ملکیت کی جو نفسیاتی اور تاریخی اہمیت ایک

گزشتہ باب (۵۸) میں بیان کی جا چکی ہے اسکی طرف انفرادیت پسند بجا طور سے متوجہ کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی ملکیت کی جو ضربیاں وہاں بیان کی گئی ہیں وہ خود ذاتی ملکیت نہیں بلکہ اس کی غیر معتدل محبت کا نتیجہ ہیں۔ وہ یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ذہنی، ذوقی یا اجتماعی دیکھیوں کے بدلے دولت کی ملکیت پر بہت زیادہ توجہ انسانی کوشش کا بہترین نمونہ نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ اس امر پر زور دے سکتے ہیں کہ ذاتی ملکیت کے ایجابی فوائد ایسے ہیں کہ اس پر بندشیں عائد نہ کرنے کے طریقہ کو قائم رکھنا چاہیے اول تو اس سے یہ اجتماعی خدمت انجام پاتی ہے کہ صاحبان ملکیت کو اختیارات اور آزادی حاصل ہوتی ہے اس کے علاوہ بے شمار تعلیمی، خیراتی اور انسانی دوستانہ نظامات کا قیام ان عطایا کی وجہ سے ہوتا ہے جو ذاتی ملکیت کی بدولت حاصل ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نظامات سے صرف اتنا ہی نہیں ہوتا کہ بہترین اجتماعی خدمات باحسن وجوہ انجام پاتی ہوں بلکہ اس کا ایک اہم منعکس فائدہ اس سرگرم اجتماعی دیکھی کی ترقی کی شکل میں نظر آتا ہے جو اس قسم کے نظامات کے جاری رکھنے والوں کے اندر پیدا ہوتی ہے

اس کے جواب میں یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں آبادی کے ایک حصہ کو خیرات کے متعلق اپنے جذبہ کی تشفی کا موقع دینے کے لئے دوسرے حصہ کو ناداری کی حالت میں رکھنا حق بجانب ہو گا۔ لیکن اس اعتراض سے گزشتہ استدلال کی قوت یکسر فنا نہیں ہوتی کامل اشتراکیت کے علاوہ کوئی اور نظام دوستانہ امداد کی ضرورت کو بالکل نابود نہیں کر سکتا۔

اس سلسلہ میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ موجودہ نظام کے مطابق اگر جائیداد اخلاقی حیثیت سے اتنی قابل قدر ہے تو موجودہ نظام کے ماتحت اس سے کتنے آدمی

فائدہ اٹھا رہے ہیں اور کتنے اس کے مفید اثر سے محروم ہیں؟ جائیداد کی تعداد برسرِ ترقی ہے یا برسرِ تنزل؟ جائیداد کی جو صورتیں اخلاقی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ قابل قدر ہیں ان میں سے ایک صورت یعنی مکان مسکونی ملکیت کے لحاظ سے بالفعل جائیداد کے اخلاقی اثر سے مستفید ہونے والوں کی تعداد نسبتاً کم ہو رہی ہے بڑے بڑے شہروں میں دو لاکھوں کے علاوہ اور لوگوں کا اپنے رہنے کے لئے مکان بنانا عموماً موقوف ہو گیا ہے۔ زمین کی قیمت میں جس قدر اضافہ ہو گا اسی قدر مسکونی مکان کی ملکیت میں کمی ہو گی، بڑے بڑے سرمایہ دار البتہ اپنے لئے مکانات بنا سکیں گے۔ دوکانداری اور صنعت کے سلسلہ میں بھی مالکوں کی تعداد کم اور نشیوں کی تعداد زیادہ ہو گئی ہے، شہروں میں اجرت پر کام کرنے والوں کے پاس کوئی جائیداد نہیں ہوتی۔ نظری حیثیت سے تو صنعت کا تالف کے ذریعہ سے انتظام جائیداد کے پیدا کرنے کا موقع دیتا ہے لیکن جیسا کہ جرج گر اس کپ نے پرزور الفاظ میں بیان کیا ہے اس سے ایک طرف تو چھوٹے سرمایہ داروں کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے اور دوسری طرف اجرت کے ملتے ہی خرچ کر ڈالنے کی ترغیب ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے انفرادیت پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ انفرادی مفاد کا کافی لحاظ

نہیں کرتی۔

ایک اور اعتراض جس کی نوعیت کسی قدر مختلف ہے یہ ہے کہ جائیداد کی ملکیت سے انسان سرگرم کوشش یا جمہور کی خدمت کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے اس لئے سیرت کو اس سے اجتماعی اور انفرادی دونوں حیثیتوں سے نقصان پہنچتا ہے، غالباً ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ نہیں جو ملکیت جائیداد کی وجہ سے اجتماعی خدمت سے باز رہتے ہیں۔ اور جو ہیں ان کے متعلق یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر وہ اس طرح کی سرگرمی و خدمت کے متعلق تمام اخلاقی دلائل کو بھول جاتے ہیں تو کیا وہ کسی نظام کے ماتحت بھی جماعت کے لئے بہت زیادہ قابل قدر ثابت ہو سکیں گے۔ انفرادیت پر اس سے زیادہ ایک سنگین اعتراض یہ ہے کہ اسکی وجہ سے مالکان جائیداد کے ہاتھ میں عظیم اشان طاقت آجاتی ہے۔ یہ اندازہ کیا گیا ہے کہ حال ہی میں دو یوتوں کے لئے جو ٹرسٹ فنڈ قائم کیا گیا ہے اس کی رقم حوالگی کے وقت ۵ ارب ڈالر ہوگی جو جس اس وقت ذاتی ملکیت ہیں اگر ان میں کوئی شے نخل انداز نہ ہو تو نہایت آسانی سے ممکن ہے کہ ان کی تعداد ایک ارب میں نہ کورہ بالا رقم سے ہیں زیادہ ہو جائے۔ اس کے علاوہ اس طرح کی دولت سے جو طاقت حاصل ہوتی ہے اس کا دائرہ صرف خریداری کی استطاعت تک محدود نہیں رہتا چونکہ اس کے مالک ان تالیفات کی سربراہ کاری میں شریک ہوتے ہیں جو صنعت 'بار برداری' صرافی یا تائین کے لئے قائم ہوتے ہیں اس لئے دوسروں کے وسائل بھی قابو میں آجاتے ہیں۔ اس کا سیاسی معاملات پر ڈالا جاسکتا ہے جس کے مقابلہ میں وہ چند سے نسبت کم اہم ہوتے ہیں جو سیاسی جنگ کے لئے دئے جاتے ہیں امریکا کا قدیم تر نظریہ یہ تھا کہ بڑی دولت کے آجانے سے مستعدی میں بلکہ پراگندگی پیدا ہو جائے گی اور یوں ملکیت بائیداد کی شخصی نوعیت کے نقصان سے جمہور کے لئے محتمل الوقوع خطرہ کا انقضاء ہو جائے گا

یہ نسیروں کیسا گستاخا کہ باپ پیدا کرے گا بیٹا اُڑانے لگا اور پوتا بچہ اُڑے گا نو دولت پیدا کرے گا لیکن یہ نقطہ اب قابل تسلیم نہیں رہا۔ اس لیے جماعت یہ دریافت کر سکتی ہے کہ افراد کے ہاتھ میں کتنی طاقت رکھنا چاہیے۔

تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذاتی ملکیت کے زیر اہتمام جنگلات کے سے فطری وسائل کا انتظام بہت ہی پر اتلاف ثابت ہوا ہے اور یوں ریاستہائے متحدہ کے لیے سخت نقصان کا خطرہ پیدا ہو گیا ہے منفرد مالکان جائیداد سے عام اہل ملک یا آئندہ نسلوں کی بہبود کے خیال رکھنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اسی لیے امریکہ کی آبی طاقت کو سدھ پہنچ چکا ہے۔ اور آئندہ سکڑی کی فراہمی کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا ہے سب سے آخر میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ملکیت کی بہت سی خرابیاں اور نا انصافیاں لازماً ذاتی جائیداد کے نظام کا نہیں بلکہ ان خاص حقوق و امتیازات کا نتیجہ ہیں جو طبقات افراد کو حاصل ہیں۔ یہ گزشتہ جنگی فتوحات کا بقیہ ہو سکتے ہیں جیسا کہ یورپ میں مخصوص قانون سازی یا جمہوری، مذاق کی اس قطعاً نادانستہ روش کا نتیجہ جو قدیم رواجوں کو جدید موقف تک پہنچا دیتی ہے۔ موجودہ حالات کے متعلق مل کے تاخیر کردہ الزامات ہر تہیت سے یورپ کے قدیم تر مالک کی طرح امریکہ پر تو عائد نہیں ہوتے لیکن ان میں حقیقت کا اتنا عنصر موجود ہے کہ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے غور و خوض کرتے وقت انہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

اگر انتخاب کی صورت یہ ہے کہ ایک طرف اشتراکیت اور وہ مواقع ہیں جو اس سے حاصل ہو سکتے ہیں اور دوسری طرف جماعت کی موجودہ حالت اور وہ سببیں اور نا انصافیاں ہیں جو اُس میں ہو رہی ہیں اگر ذاتی ملکیت کے نظام کا لازمی نتیجہ وہی ہے جو اس وقت نظر آ رہا ہے جس میں غرور و محنت اس طرح تقسیم ہوتا ہے کہ اس کا تناسب قیمت

کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی جو لوگ کچھ نہیں کرتے ان کو تو سب سے زیادہ حصہ ملتا ہے۔ اس کے بعد ان لوگوں کو ملتا ہے جو برائے نام کام کرتے ہیں اور اسی طرح کم ہوتا جاتا ہے چنانچہ کام جتنا زیادہ ہوتا ہے، حصہ میں ثمرہ اتنی ہی کم ہوتا ہے یہاں تک کہ جو لوگ ایسی جہان محنت جس کے بعد انسان تھک کے چور ہو جاتا ہے انہیں اس بات کا بھی و توق نہیں ہوتا کہ وہ اپنے لیے زندگی کی ضروریات پیدا کر سکیں گے۔ اگر یہ حالت اور اشتراکیت ہی دو شقیں ہوں تو مقابلہ اشتراکیت کے خود میں ہیچ ہوں گی لیکن اگر صحیح اندازہ کرنا ہے تو ایک طرف اشتراکیت دوسری طرف ذاتی جائیداد کی موجودہ حالت نہیں بلکہ اس حالت کو کھنڈنا چاہئے جو ہو سکتی ہے۔ ذاتی جائیداد کے اصول کا اس وقت تک کسی ملک میں بھی دیانتداری کے ساتھ تجربہ نہیں کیا گیا ہے (سیاسی اقتصادیات کتاب باب ۱)۔

۸۔ موجودہ میلانات

ریاستہائے متحدہ میں کچھ دن پہلے تک مکاریت جاوید انفرادیت پسندانہ بنیادوں کے طریقے اور متعلقہ حقوق جائیداد پر مبنی جمہوریت میں قانونی توازن ان دونوں کے متعلق عام میلان انفرادیت ہی کی طرف تھا جہاں بڑانے کے لیے لوگوں کو جمہوری زمینیں آسان شرائط پر دی جاتی تھیں۔ کانیں اور کاشت کے لائق زمینیں ان لوگوں کو عطا ہوتی تھیں جو دی جاتی تھیں جو ان سے کام لینا چاہتے تھے۔ تعلیم گاہوں کی جمہوریت کے لیے محفوظ رکھنے کے بدلے کوڑیوں کے مول الگ کر دیا جاتا تھا۔ یہ خیال کہ ساری دولت ذاتی ملکیت میں ہونی چاہیے اس قدر عام تھا کہ جن لوگوں نے جمہوری زمینیں فریب دے کے لیے انہیں مجرم نہ قرار دیا جاسکا، کام کا بھیلاد اٹھا ہوا کہ جن لوگوں نے گزبان

وقت کی آمدنی پر تھی ان کی عزت ہونے لگی۔ اب تک تو تسویہ کے
نقص میں محسوس ہونے کے اختیار سے شاید ہی کوئی مدد ملی ہو دینی محصول
کا یہ بہرہ اختیار ہوتا ہے۔ اس سے اب تک یہ نہ ہو سکا کہ مالک
اور زمیندار کے درمیان اور زمیندار کے والد کو برابر کر دیتے ہیں
اور زمیندار کی طرح اس میں ملے میں بھی برطانیہ عظمیٰ کی نسبت
بہتر ہے۔ زمیندار میں انفرادیت کا پہلو غالب ہے۔ برطانیہ
کی زمیندار کے درمیان درجہ وار محصول لگا دینے سے زمیندار
کو زمیندار کی حق تعالیٰ کے ملکہ میں جو محصول لگائے گئے ہیں
میں سے زمیندار کو ملے لگایا جائے گا۔ کیونکہ صرف زمینداروں میں انہی کی تعداد
زیادہ ہے۔ اگر زمینداروں میں نہیں کہ غریبوں میں ہر شخص دو لکھ روپے
سے زیادہ مال نہ ہو۔ زمینداروں کے ہاں اگر دس لاکھ ڈالر کے مالک
بہت کم ہیں۔ زمینداروں میں زمینداروں کا ہونا ہے وہ اس محصول
سے زمینداروں کو زمینداروں کے درجہ وار سے اس وقت آتا ہے جب
اس مالدار اس مالدار سے۔ قادیانی زمینداروں سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ
زمینداروں کے مشورہ کے دستور اور اس کی بخشش زمینداروں سے ذاتی حقوق
کو تیرہ محصولی تحفظ حاصل ہوتا ہے۔ خصوصاً اس وقت جب ذاتی معاہدوں
کو معاہدہ اور سنائی سند دونوں قرار دیا جاتا ہے۔ غرض جمہوری جمہور
زمینداروں کے خیال کیا جاتا تھا کہ اس کا وجود صرف ذاتی حقوق میں پایا

اب رہا فی الحال کی روش اور قانونی فیصلوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً اس صورت حال میں تغیر ہو گیا ہے۔

خواند کے لحاظ سے کسی قسم کا محصول لگانا زیادہ قرین انصاف نہ معلوم
 ہو تو آمدنی پر محصول کے متعلق غالباً زیادہ عمومیست کے ساتھ غور کیا جائیگا
 حال میں فیصلے صادر کرتے وقت عدالت عالیہ کو "ذاتی حقوق" سے
 دست اندازی کے متعلق دستور میں بعض وسیع اثر سببیت نظر آئے
 ہیں ان میں سے ایک کا تعلق جمہوری استعمال سے ہے جس سے
 جائیداد کا مالک اپنی جائیداد کو کسی ایسے استعمال کے بند کر دیتا ہے جس سے
 جمہور کو فائدہ ہے تو نتیجہ کے لحاظ سے جمہور کو اس طرح کے استعمال سے
 فائدہ اٹھانے کا حق دیتا ہے۔ جہاں تک اس استعمال کا تعلق ہے مالک
 جائیداد کو اس استعمال کے بقا تک ایسے جمہوری اقتدار کے ماتحت
 رہنا پڑے گا جس کا مقصد جمہوری مفاد ہوگا۔ دوسرے استعمال کا
 تعلق پولیس کے اختیارات سے ہے۔ اس میں ان اختیارات
 میں اس طرح تو وسیع کی گئی ہے کہ "سلطنت میں جو حالت موجود ہو اس کے
 متعلق ایسی کارروائی کرنا جس سے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ بہبود حاصل
 ہو سکے" ان اختیارات کے دائرہ میں داخل ہو گیا۔ اس وسیع اصول
 کے استعمال کی حالت ابھی غیر متیقن ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ
 اصول صورت حال میں تئیر کو تسلیم کرتا ہے۔ جب لوگوں کا اس حد
 تک ایک دوسرے پر انحصار ہو جو اس زمانہ کی مجموعی زندگی میں نظر آتا
 ہے تو جمہوری بہبود کو اتنی زیادہ حد تک ذاتی حقوق کی شکل میں موجود
 سمجھنا غیر ممکن ہے جتنی کہ سو برس پہلے سمجھنا ایک نئے ملک کے حالات
 کے لحاظ سے بجا تھا۔ پروفیسر اسٹیمون کا قول ہے کہ
 "ذاتی جائیداد کے حقوق اور جمہوری رد شر کے باہمی تعلق کے
 سے بنیادی سوال کے بارے میں عدالت نے اس انفرادیت پر زیادہ
 نقطہ نظر کو ترک کر دیا ہے جس کی روح بائیان دستور کے اندر جاری
 و ساری تھی۔ اس نے جمہوری استعمال اور پولیس کے اختیارات کی شکل
 میں اس نقطہ نظر کو نمایاں طور پر تسلیم کر لیا ہے جیسے لفظی اور حقیقی معنی کے

سنان سے اجتماعی کہا جاسکتا ہے۔ اپنے اس فعل سے اس نے یقیناً اہل امریکہ کی غالب رائے کا انہار کیا ہے۔ اہل امریکہ یقیناً جمہوریت پسندانہ نظریہ کے قائل نہیں مگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حقوق جائیداد کو بصورت تعارض عام جماعت کے بالاتر حقوق کے آگے تسلیم ختم کر دینا چاہیے۔

نسبتاً زیادہ منصفانہ تقسیم کی جو تدبیریں اوپر بیان کی گئی ہیں اگر ان میں سے بعض اختیار کر لی جائیں تو مل کے مطالبہ کی طرف پہلا قدم اٹھ جائے گا۔ اگر اپنی ترقی کا فائدہ خود جماعت اٹھائے اگر محسول اس طرح ہے۔ جائیں کہ ہر لوگ سب سے زیادہ دیا مقدار میں یا سب سے کم پاسکے ہیں ان کے بدلے ان لوگوں پر بار پڑے جو بخوبی برداشت کر سکتے ہیں تو ایسی حالت میں یہ امر قرین عقل معلوم ہوگا کہ جماعت کے اندر ان موجودہ چاروں شکلوں کو جاری رکھے البتہ ایسی ترمیمات کرنے پر تامل شدہ حالات کے مطابق ہوں۔ ان ترمیمات یا ترقی است پر بہت جلد بدلتے نظر آرہے ہیں اور ان سے یہ امید ہوتی ہے کہ دانی جائیداد کے فوائد سے محروم ہوئے بغیر نسبتاً زیادہ انصاف ہو سکیگا۔

تمام اخلاقی ترقیاں مشاہدہ یا سیاسی ذریعہ کی بدولت نہیں ہوتیں۔ بعض صورتوں میں اقتصادی عمل جائیداد کا قایم مقام پیدا کر رہا ہے۔ علم و ایجاد جو انفرادی و اجتماعی فہم یا انفرادی کوشش و اجتماعی تعامل میں تراز اور تاثیر و تاثر کی عمدہ مثالیں ہیں ان کی بدولت جماعت کی وہ حالت ممکن ہو رہی ہے جس میں لوگوں کو مراعت کی بدولت زیادہ آزادی اور زیادہ اختیار افراد کا زیادہ نشوونما اور مصالح کی زیادہ اجتماعی حیثیت تکمیل جائیداد اور مشترک اشیاء کا زیادہ ذاتی استعمال و لحاظ حاصل ہوگا۔

اقتصادی عمل سے جائیداد کا جو قایم مقام پیدا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اسے وہاں و ثوق اور دوام ہوتا ہے اگر انسان متعین طور پر مستقبل

پر اعتماد کر سکتا ہے تو یہ اس وثوقی کے مساوی ہے جو باداد کی بدولت حاصل
 ہوتا ہے اگرچہ بدقسمتی سے یہ اب بھی صحیح ہے کہ اجرت پر کام کرنے والے
 اکثر صورتوں میں ہر وقت ہر طرف کیے جاسکتے ہیں ان سے عمل کوئی
 معاہدہ نہیں ہوتا انھیں برابر کام ملنے کا قطعی اعتماد بھی نہیں ہوتا ہے
 لیکن بااثر ہر صنعت کی جدید تنظیم اور ہمہ اور مدد معاش کے اس سلسلہ
 کی وجہ سے وثوق و اعتماد میں بحیثیت مجموعی بڑی ترقی ہوئی ہے جس کا
 تعلق سلطنت نظام ممالک یا باجم و گرنفع رساں انجمن سے ہوتا ہے۔
 اقتصادی اجتماعی اور علمی موثرات کے بقا کا نتیجہ ہے کہ
 جمہوری ملکیت کی وساطت سے ذاتی استعمال و نفع اندوزی پیش
 عظیم اشان ترقی ہوتی ہے۔ اسی سبب سے وہ بہت سی چیزیں جنکی
 بدولت زندگی کی یہ قدر و قیمت ہے اب ہر کس و ناکس کی نفع اندوزی
 کے دست رس میں آگئی ہیں اور ذاتی ملکیت کے زمانہ کی بہ نسبت
 اب استعمال کرنے والوں کے لیے کہیں زیادہ کارآمد ثابت ہو رہی
 ہیں شاید اسی تغیر کے پر وہ میں اقتصادی دائرہ کے اندر انصاف
 کی سب سے بڑی ترقی اور آئندہ کے متعلق سب سے بڑا وعدہ نظر
 آتا ہے۔ ایک وقت وہ تھا کہ اگر انسان کسی زمین پر بیٹھ کے اس کے
 نظر فریب منظر کا لطف اٹھانا چاہتا تھا تو اس کے لیے اس زمین
 کا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری تھا۔ اگر وہ یہ چاہتا کہ زمین کا
 کوئی ایسا قطعہ ہو جس پر اس کے بچے کھیل سکیں تو اس کے لیے کسی
 قطعہ زمین کا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری تھا اگر وہ سفر کرنا چاہتا
 تھا تو اسے اپنے لئے روشنی اور چوروں سے اپنی حفاظت کا خود
 انتظام کرنا پڑتا تھا۔ اگر اسے پانی کی ضرورت ہوتی تھی تو اسے
 آب کنواں کھودنا پڑتا تھا۔ اگر اسے خط بھیجنا ہوتا تھا تو اس کے
 لئے کسی ایسے قاصد کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا امانت
 میں ہو۔ اگر وہ اپنے بچوں کو تعلیم دلوانا چاہتا تھا تو اس کے واسطے

کسی سے مسئلہ کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا طازمت
 ہو اگر وہ کتب بینی کرنا چاہتا تھا تو اس کے لئے نہ صرف کتابوں
 پر یہ مصنف یا کاتب کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت
 میں ہو لیکن یہاں یہ معلوم ہے کہ روشنی 'پانی' تفریح گاہ
 یعنی یہ تعلیم گاہ کے ذاتی انتظام سے جمہوری انتظام اچھا ہے۔
 اس فرد عمل پر انفرادیت کا یہ اعتراض ہے کہ اس میں افراد
 کی فکر کی جاتی ہے وہ بہت زیادہ ہے وہ اس امر پر زور دیتی
 ہے کہ افراد کی تمام ضروریات کو پورا کر کے اس کی مستعدی کو نقصان
 نہ دے۔ اس کی ضروریات میں تحریک پیدا کرنا اور پیدا کر کے
 ان کی تشفی نہ کرنا بہتر ہے لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ وہ
 لڑتی ہے کہ جو کچھ جمہوری ذرائع سے ہوتا ہے وہ لوگوں
 سے ہوتا ہے اسے لوگ خود نہیں کرتے۔ لیکن جو کام
 امریات دست نگر طبقوں کے لئے نہیں کر سکتے وہ جمہوریت
 ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ بری حالت ان
 کی نہیں جن کے پاس کچھ نہیں بلکہ ان لوگوں کی ہے جو مافوق
 کے لئے خود کو دے دیتے ہیں اور پورے اطمینان قلب
 ذمہ کر لیتے ہیں کہ جن چیزوں سے وہ فائدہ اٹھا رہے
 ہیں ان کی رہائی ہوئی ہیں۔

شروع شروع میں نصاب اس ذاتی آرائش کے
 سامان 'جہانی راست' منحنی جذبات کی تشفی یہ
 چیزیں زندگی کی قابل قدر چیزوں میں شمار کی
 جاتیں ان سے لطف اندوز ہونے کے لئے تنہا قبضہ اور
 ان کی ملکیت کی ضرورت ہوتی تھی۔ لیکن تمدن کی ترقی سے
 زندگی کی قابل قدر چیزوں کا روز افزوں حصہ ان چیزوں کی شکل
 اختیار کرتا جاتا ہے جو قابل شرکت ہیں اور جن کا تعلق دماغ سے

جس تشفی کا تعلق علم، فن، مراقت، یا آزادی سے ہے اس میں شرکت سے کمی نہیں بلکہ اضافہ ہوتا ہے ممکن ہے کسی تعلیم یافتہ کے پاس ناخواندہ آدمی سے زیادہ جائیداد نہ ہوتا ہم اس کا دسترس، اجتماعی نقطہ نظر سے قابل قدر چیزوں کے پورے ایک نظام تک ہو گا اسے آزادی حاصل ہوگی اسے اس طرح کی طاقت حاصل ہوگی جس میں حقیقی آزادی اس طاقت سے زیادہ ہوگی جو چیزوں کے قبضہ میں آنے سے حاصل ہوتی ہے۔ آئندہ زمانہ میں جماعت کے انصاف کا ایک حصہ اقتصادی نظام کی اس ترتیب میں نظر آئے گا جس کی بدولت ہر کس و ناکس زیادہ مکمل طور پر اس دنیا میں داخل ہو سکے گا جو زیادہ اجتماعی ہوگی۔

مسلم ہے کہ گزشتہ زمانہ میں قابلیت کے انتخاب اجتماعی انتخاب کے لیے مقابلہ کا اصول مفید تھا مگر اس کے ساتھ

یہ بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ طریقہ غیر شایستہ اور پر اتلاف ہے یہ اس کو راز اور غلط کار طریقہ سے ملتا جلتا ہے جو حیوانی دنیا میں رائج ہے۔ جماعت کو اب وہ علمی سر و سامان حاصل ہو رہا ہے جس کی بدولت وہ نسبتاً زیادہ موثر اور کم پر اتلاف طریق عمل سے کام لے سکتی ہے۔ اسے محض خاص انراش کی ناپائیدار حوصلہ افزائی کے بدلے استعداد کا سراغ لگانا اور اس کی تربیت کرنی چاہئے۔

۹۔ خاص مسائل

اس وقت ہم تین ایسے مسائل کا ذکر کر سکتے ہیں جن کے متعلق اخلاقی فیصلہ ابھی تک غیر یقینی ہے (۱) کھلے یا بند کارخانے (۲) تلفات کی سرمایہ سازی (۳) غیر مکتسب اضافہ،

(۱) کھلے یا بند کارخانے جن صنعتوں میں کارکنوں کی تنظیمی حالت اچھی

ہے ان میں لوگوں نے کارخانہ داروں سے ایک معاہدہ کر لیا ہے جس کی رو سے آئندہ صرف اپنی لوگوں کو کام دیا جائے گا جو ان کی مزدور سبھا کے رکن ہوں گے اس قسم کے کارخانے بہت کم کارخانے کھلاتے ہیں ان کے مقابلہ میں وہ کارخانے کھلے کا بنانا کھلاتے ہیں جن میں کام کے ملنے کے لئے مزدور سبھا کا رکن ہونا ضروری نہیں۔ بند کارخانے کا مطالبہ جس محرک کی بنا پر کیا جاتا ہے وہ کافی حد تک فطری ہے۔ مزدور سبھا کی کوشش سے اوقاتِ اجرت یا دونوں کے متعلق بعض فائدے حاصل ہوئے ہیں۔ اس کوشش میں کامیابی کے لئے کسی نہ کسی حد تک خرچ ہو گیا شاید اس کے علاوہ خطرہ کے برداشت کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اس لئے قدرۃ دل یہ چاہتا ہے کہ اس فائدہ میں وہی لوگ شرکت کریں جنہوں نے کوشش اور خرچ میں شرکت کی ہے ورنہ انہیں کارخانے میں کام نہ ملے۔ اگر استدلال یہاں آ کے ختم ہو جاتا ہے تو اخلاقی نقطہ نظر سے اس خیال کے حق بجانب ہونے کے لئے اتنا کافی نہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو کسی مزدور سبھا میں شرکت کے لئے واجب الادا رقوم کے علاوہ اور بہت سے امور کی غرض ہوگی ممکن ہے اس کی وجہ سے اس طرح مزدور سبھا کے قابو میں رہنا پڑے جو خاندان یا معاشرتی تنظیم کے فرائض کے خلاف ہو۔ اس لئے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ مزدور سبھا جس مفاد کی حمایت کرتی ہے اس کا تعلق کسی زمرہ سے نہیں بلکہ پوری جماعت سے ہے اس وقت تک کسی شخص کا اس لئے کام سے محروم رہنا کہ وہ مزدور سبھا کا رکن نہیں حق بجانب نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے اس کی عدم رکنیت کی بنیاد کوئی ایسا امر ہو جو یا بندی تعمیر پر مبنی ہو یا دوسرے ممکن ہے مزدور سبھا پیداوار کی مقدار

کو محدود رکھنا چاہیے یہ کوشش مزدور سمجھا جس حد تک صحت کے بجائے اضافہ قیمت کے خیال سے کرے گی اس حد تک اس کا فعل صرف سازوں کے خلاف مصلحت ہوگا اس موقع پر بھی اگر مزدور سمجھا جماعت کی منظوری حاصل کرنا چاہے گی تو اسے اپنے فعل کو اجتماعی فوائد کے نقطہ نظر سے حق بجانب ثابت کرنا پڑے گا۔

یہ امر یہاں بیان کیا جاسکتا ہے کہ دوسری قسم کے انفرادیت پسندوں (مقابلہ آمیز تشکیلات کو ایک اخلاقی طریقہ عمل سمجھنے والوں) کے پاس کھلے کارخانوں کی حمایت کی کوئی بنیاد نہیں اگر مزدور اپنی شیرازہ بندی کر کے تا یہ امکان بہترین معاہدے کر سکتے ہیں تو اس پر وہ اصول تو اعتراض نہیں کر سکتا جو سرمایہ داروں کو شیرازہ بندی کی اجازت دیتا ہے اور اگر آزادانہ معاہدہ موجود ہو تو اس صورت میں مقابلہ کے ذریعہ سے دباؤ ڈالنے کی روک تھام کرنا نہیں چاہتا۔ جب سرمایہ داروں کی مامور مجلس کوئی بہت ہی مفید مطلب معاہدہ کرتی ہے یا بہت سے حصوں کی قیمت گرا دیتی ہے تو اس وقت وہ علیٰ العیوم کھلے کارخانے کے اصول پر عمل کر کے ان تمام لوگوں کو شرکت کا موقع نہیں دیتی جو اس کے خواستگار ہوتے ہیں نہ وہ سارے جمہور کو پہلی منزل میں داخل ہونے کا موقع دیتی ہے۔ علیٰ ہذا کوئی سرمایہ دار بازار کے کسی حصہ کو اس خیال سے نہیں چھوڑ دیتا کہ اس سے دوسرے مقابلہ باز غاکر وہ چٹھا سکیں درحقیقت ان کی کم و بیش نہ ملے گا اور یوں تقسیمات اٹھانا پڑے گا۔ سرمایہ دار جب آزادی جمہوریت کی بنیاد پر کھلے کارخانے کی حمایت کرتے ہیں تو انکی اس شخص کی سی حالت ہوتی ہے جو دوسروں کی آنکھ کا تنکا دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھ کا شیشہ نہیں دیکھتا۔

یہاں ایک سیاسی مسئلہ کی مثال سے مدد مل سکتی ہے۔ کیا

دوسرے ملکوں کے مال کو بالکل نہ آنے دینا یا اس پر سخت محصول لگانا یہ ہے؟ کیا اس طاع 'بندکار' زندانی کے اصول پر عمل کرنا جائز ہے؟ ائمہ کبار کے نوآبادکاروں اور ریاستہائے متحدہ کی روشیں اس بارے میں مختلف رہی ہیں۔ 'مفاہیش' مذہبی وجوہ سے 'بندکار خانے' کے اصول کے حامی تھے وہ اس ملک میں اس غرض سے آتے تھے تاکہ ایک خاص قسم کے مذہبی و سیاسی اصول پر عمل کریں اس لئے انہوں نے اپنے ملک سے ایسے متحدہ دشمن کو نکال دیا جو ان سے متفق رائے نہ تھے ریاستہائے متحدہ بھی چینی مزدوروں کو اپنے یہاں نہیں آنے دیتی اور دوسرے ملکوں کے مال پر ایسا سخت محصول لگاتی ہے جس کا مقصد بہت سی صورتوں میں بیرونی مال کی درآمد کا انسداد ہو سکے اس روش کے پیرو اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ ان کا مقصد افریقہ کے مزدوروں کا تحفظ ہے۔ یہ روش جس حد تک موثر ہوتی ہے اس حد تک اس کا نتیجہ 'بندکار خانے' کی شکل میں نکلتا ہے۔ یہ اصول کہ یہ گوروں کا ملک ہے اس تقریر سے ظاہر ہے جو 'بندکار خانوں' کی تائید میں کی جاتی ہے۔ کسی قوم یا زمرہ کا اپنے فوائد سے دوسروں کو محروم رکھنا اگر جائز ہو سکتا ہے تو کس بنیاد پر ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف دو شرطوں سے ایک تو اس قوم یا زمرہ کا وجود کسی اخلاقی مقصد کے لئے ہو دوسرے اہلکار کے آنے سے اس مقصد کے لئے خطرہ پیدا ہوتا ہو۔ مگر کوئی نوآبادی مذہبی یا سیاسی آزادی کی تکمیل کے لئے قائم ہوئی ہے اور جم غفیر کے داخل ہونے سے ان اصولوں کے درہم برہم ہو جانے کا خوف ہے تو ایسی حالت میں جم غفیر کو داخل نہ ہونے دینا حق بجانب ہوگا اگر کوئی سمجھا کسی اخلاقی مقصد کے لئے قائم ہوئی ہے مثلاً وہ ایسا معیار زندگی قائم رکھنا چاہتی ہے جو اخلاقی نقطہ نظر سے قابل رغبت ہے لیکن اگر غیر ارکان کو کام دیا گیا تو سمجھا کہ اس مقصد میں خلل

واقع ہو گا تو ایسی حالت میں بند کار خانے کا اصول بجا ہو گا۔ اگر
سبھا کا مقصد کسی خاص زمرہ کے فوائد کا حصول ہے اور اگلے کارخانہ
کے اصول سے میاں زندگی پست نہیں ہوتا بلکہ اس کا دائرہ
وسیع ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے کہ
بند کار خانے کا اصول خود غرضانہ کیوں نہ ہو گا اگرچہ یہ خود
غرضی و بیسی ہی ہو گی جیسی کہ بیرونی مال پر محصول کی شکل میں
پائی جاتی ہے۔

(۲) تلافیات کی سرمایہ
سازی

خصوصاً ان تلافیات کی سرمایہ سازی کے متعلق
جو جمہوری خدمات انجام دیتی ہیں ریاستوں میں
اختلاف روش بہت غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ
جس اصول کا اس روش سے تعلق ہے اس کی اخلاقی حیثیت
کے متعلق مذبذب ہے۔ اس باب میں دو نظریے قائم کئے گئے
ہیں (الف) شرکتوں کو سرمایہ کے ایسے حصے جاری کرنا چاہئے
جن کی بنیاد ادا شدہ رقوم پر ہو۔ اس صورت میں مقسوم اس فنڈ
کا تقسیم مقام ہو گا جو واقعی لگائی ہوئی رقوم پر ملے گا (ب) شرکتوں
کو اختصار سے جس قسم کے حصے چاہیں باقی کریں یا اس طرح
کے حصے شائع کریں جن کے متعلق یہ امید ہو کہ شرکت کی آمدنی سے
ان کا مقسوم دیا جاسکے گا۔ اس صورت میں مقسوم اس فنڈ کا تقسیم
مقام ہو سکے گا جو مفید خدمات یا اور قابل فروخت فوائد سے حاصل
ہو گا۔ اس دوسرے نظریے کی تائید میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر شرکت
مقسوم دیتی ہے تو بچہ روپیہ لگانے والوں کو شکایت کی وجہ کیا
ہے یا اگر شرکت بار برداری یا پیداوار کا مراوضہ بازار کے بھاؤ سے
لیتی ہے تو اس میں صرف ساز کو تنگ کا موقع کیوں پیدا ہو۔
جہاں تک کہ روپیہ لگانے والوں اور شرکت کے باہمی
تعلق کا سوال ہے وہاں تک معاملہ آسان ہے۔ اگر حصے شائع

کئے گئے لیکن یہ امید نہیں کہ ان پر نفع ملے گا بلکہ مقصد صرف یہ کہ وہ بک جائیں تو یہ اسی طرح کی خالص بددیانتی ہے جو نسبتاً غیر مہذب زمانہ میں بیمار گھوڑوں کی فروخت یا کھوٹے سکوں کی سخت کی شکل میں نظر آتی تھی اور اب تروتازہ ماں کی تجارت کی شکل میں نظر آتی ہے۔ مصنوعی سرمایہ کے اشتہار دینے سے اخلاقی نہیں بلکہ مالی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اگرچہ انسانی فطرت بہت ہی زودبخت ہے۔ تبہم میں طرح کے حصوں کے لئے یہ دہشت تو ضرور ہوگی کہ اگر ان کا نفع تقسیم کیا گیا تو ان کی خرید و فروخت موقوف ہو جائے گی اسی لئے جو شرکت ساز اور اندیشہ مند وہ مجبوراً مصنوعی سرمایہ کے کچھ نہ کچھ حصوں پر نفع ضرور تقسیم کریں گے تو اس صورت میں اصول کیا ہوگا؟ اگر بیمار سے سامنے پیدا سازی یا تہہ کی خدمت کی کوئی ایسی شکل ہے جس کا نتیجہ ابھی نہیں ہو رہا ہے تو اس کی وہی نوعیت ہوگی جو تخمین کی ہوتی ہے۔ بالفرض مجوزہ پیدا سازی سے نفع کا احتمال تو ہے لیکن اس میں خطرہ اس قدر ہے کہ آخر میں چلکے کا میاں بی کی مقدار نصف رہ جاتی ہے تو اس صورت میں اس حوصلہ مندی کے متعلق یہ خیال کیا جائے گا کہ اس سے بچاؤ نصف مندی نفع ہوگا اور باقی کو نقصان کی کفافی کے خیال سے نظر انداز کر دیا جائے گا اب اگر آمدنی کا سرچشمہ جمہور کے عطا کردہ مفید مراعات، جماعت کا نشوونما یا اس کی ضروریات ہوئیں تو ایسی حالت میں صورت معاطہ مختلف ہوگی یہاں کوئی ایسا خطرہ نہ ہوگا جس کے نقصان کی کفافی کے لئے کسی رقم کو نظر انداز کرنا پڑے اس لئے اصل لاگت سے جس قدر زائد سرمایہ تجویز کیا جائے گا اس کا یہ مقصد ہوگا کہ جماعت کی طرف سے نفع کی مقدار پوشیدہ رہے تاکہ اسے زیر بحث پیداوار یا خرابی کے واقعی مصارف کا اندازہ نہ ہو سکے اگر جماعت نے نرخ میں کمی کا سہا بھی کیا تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ شرکت اپنے حصوں پر جو نفع تقسیم کر رہی ہے وہ کچھ زیادہ نہیں جمہور نما حوصلہ مندوں کی سرمایہ سازی کا معمولی طریقہ یہ ہے کہ پہلے تو کچھ ایسے تمسکات شائع کئے جاتے ہیں جن کی آمدنی ت

ساخت یا آلات کے مصارف نکلتے ہیں ان کے بعد حصوں کا ایک اور سلسلہ ہوتا ہے جو میٹھی چھری کہلاتے ہیں یہ حصے ایک حد تک تو تنظیم کے خیال سے رکھے جاتے ہیں جو واقعی جمہور کی خدمت ہے لیکن ایک حد تک ان حصوں کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ جمہوری دولت ذاتی ملکیت میں آسکے۔ اس طریقے سے اب تک بیش قرار رقمیں جمہور سے وصول کی جا چکی ہیں یہ طریقہ جس سبب سے خاص طور پر نفرت انگیز معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح کے جمہور نمائندگات پہلے تو جماعت سے اجارہ لیتے ہیں اس کے بعد ان اجاروں کی بنیاد پر دواخروں جماعت کی ضروریات کو حقیقتہً چاہتے ہیں سرمایہ کی شکل میں منتقل کرتے پلے جاتے ہیں اس صورت میں جمہوری شیع کی نظر کو خیرہ کرنے والے امکانات کے آگے جمہوری خدمت نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے۔

اس طریقہ کے برابر جمہور سے رقم وصول کرنے کا شاید ہی کوئی اور طریقہ ہو بعض صورتوں میں جمہوری عہدہ داروں کو رشوت دینا پڑتی ہے اور یہ رشوت کی رقم بھی ان مصارف میں شامل ہوتی ہے جو جمہور سے وصول کئے جاتے ہیں۔ جس وقت جمہوری خدمت یا زیر حفاظت صنعت کی مختلف شکلیں تجویز کی گئی ہوتیں اس وقت ان کاموں کی انجام دہی میں خطرات کا سامنا تھا اس لئے سرمایہ کو ان کاموں پر آمادہ کرنے کے لئے ترغیب دہی کی ضرورت تھی۔ لیکن اب چونکہ خطرہ نہیں رہا ہے اسلئے جمہور دو گنی قیمت دیتے دیتے عاجز آ گیا ہے۔ موجودہ حالت کے لحاظ سے بازار نفع کا تخمینہ فرمائی نہیں بلکہ واقعی سرمایہ کی بنیاد پر ہونا چاہیے جمہور کے ذہن میں ان کارروائیوں کی اخلاقی حیثیت کے متعلق ایک واضح خیال قائم ہو گیا ہے جو جمہوری عمارات کی تعمیر کا بازار سے زائد نرخ پر ٹھیکہ دیتے وقت کی جاتی ہیں۔ نیویارک کی شہری عدالت اور نیپولین کے دارالحکومت کی عمارتوں کے واقعات اس سلسلہ کی مشہور مثالیں ہیں اگر کوئی شرکت بار بر داری یا روشنی کا غیر معتدل معاوضہ لیتی ہے یا

کوئی سلطنت یا میونسپلٹی اختصاصی حقوق یا اجارہ دے کے اس طرح کا معاوضہ لینے کی اجازت دیتی ہے تو کیا اس کے اس فعل میں اور نہ کورہ بالا کارروائیوں میں معتد بہ فرق ہوگا؟ غالباً آئندہ نسل نہیں تو آئندہ صدی میں ضرور جمہوری ضمیر کو آخر الذکر کی بہ نسبت اول الذکر اخلاقی حیثیت سے بہتر نظر نہ آئے گا۔

اس اصطلاح کا اطلاق اکثر زمین یا اختصاصی حقوق (۳) غیر مکتب اضافہ کے اس اضافہ پر ہوتا ہے جس کا باعث مالک نہیں بلکہ آبادی کا اضافہ ہوتا ہے زمین کا ایک قطعہ اس شرح سے خریداجاتا ہے جو کاشتکاری کے لائق زمین کے لئے معین ہے لیکن جس شہر میں یہ واقع ہے وہ ترقی کرتا ہے اب خواہ مالک زمین کسی صنعت کے ترقی دینے میں مصروف رہا ہو یا نہ رہا ہو اس کی زمین کی قیمت بڑھتی ہے۔ اس اضافہ میں دخل زمین کے مالک کو نہیں بلکہ آبادی کی ترقی کو ہے۔ تو اضافہ کیا سب مالک کو ملے گا یا سب جماعت کو یا دونوں میں تقسیم ہوگا؟ یہی سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان اختصاصی حقوق کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوتا ہے جو گیس یا بجلی سے روشنی یا بار برداری کے لئے دیئے جاتے ہیں تاہم یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب مالک کی ترقی سے قیمت میں ترقی ہوتی ہے تو ہمیشہ ایک ہی اصول موجود نہیں ہوتا۔ اس فرق کی منطقی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ بعض صورتوں میں جب مالک بڑھتی ہے تو مقابلہ ہوتا ہے اور قیمتیں گرنے لگتی ہیں یوں جمہور کو اپنا حصہ کی قیمت کی شکل میں ملتا ہے لیکن بعض صورتوں میں ایسی ہیں خصوصاً وہ صورت جس کا سب سے پہلے ذکر آیا ہے آج کل جن میں مالک کے بڑھنے سے مقابلہ نہیں ہوتا اس لئے اگر کوئی خاص قانون نہ وضع کیا جائے تو قیمتیں نہیں گریں گی یوں سارا اضافہ زمین یا اختصاصی حقوق کے مالک کو ملتا ہے۔ جہاں تک زمین کا تعلق ہے امریکہ کی بہ نسبت یورپ میں اس بحث کا پہلو زیادہ

قوی ہے کیونکہ یورپ میں تو زمین کے حقوق زبردستی قبضہ کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں اور امریکہ میں یہ حقوق خسریہ آری کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں۔

انفرادیت اپنی بحث کی بنیاد یا فطری حقوق پر رکھے گی یا اجتماعی، جمہور پر اور ان دونوں اصول میں سے جس پر اس کی بحث مبنی ہوگی اس کے لحاظ سے وہ یا یہ کہے گی کہ تمام اضافہ مالک کو اس لئے ملنا چاہئے کہ آزادانہ معاہدہ کی رو سے یہ اس کا فطری حق ہے یا یہ کہ مالک تمام اضافہ کا اس لئے مستحق ہے کہ ذاتی ملکیت ہی کا نام جمہوری دولت ہے۔ فطری حقوق کے نقطہ نظر سے انفرادیت کی بحث کا جو جواب دیا جاسکے گا وہ ایسا ہوگا جس کا پھر جواب ممکن نہ ہوگا۔ یہ اضافہ جماعت ہی کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے یہ اسی کا حق ہے البتہ جمہوری جمہود کے نقطہ نظر سے انفرادیت کی بحث کا جواب اس قدر آسان نہ ہوگا۔ ممکن ہے اجتماعی مفاد کے نقطہ نظر سے یہی مناسب معلوم ہو کہ قصبہ کی ترقی کی وجہ سے کاشت کے لائق زمین کی قیمت میں جسطہ اضافہ ہوا ہے وہ سب مناسب زمین کو لے لینے دیا جائے تاکہ اس کی حوصلہ افزائی ہو۔ لیکن شہر میں جو زمینیں واقع ہوں ان کے مالکوں کے لئے اس طرح حوصلہ افزائی کی ضرورت محسوس نہ ہو۔ علیٰ ہذا اگر کوئی تاغی کسی نئی جمہوری حدست کے انجام دینے کے لئے قائم ہوگا تو اس میں روپیہ لگانے والوں کے لئے اس سے زیادہ ترغیب وہی کی ضرورت محسوس ہوگی جتنی سب سے جگہ کام میں روپیہ لگانے والوں کے لئے جائز معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن اگرچہ اس کی تفصیل پیچیدہ ہے تاہم اجتماعی تعمیر غور و فکر کرتا ہو اس عام اصول کی طرف آ رہا ہے کہ جن فوائد میں جماعت کی وجہ سے اضافہ ہوا ان میں جماعت کو حصہ ملنا چاہئے۔ اس

اصول کی تحقیق کی طرف پہلے قدم کی حیثیت سے برطانوی
حکومت نے اسکاٹ لینڈ میں قیمت زمین کی تحقیقات
کے متعلق ایک تدبیر سوچ لی ہے۔

باب ۲۶

خاندان

اخلاقی حیثیت سے خاندان کا ایک مفہوم ہے جسکی کسی کے ساتھ رہنا
 کا نفع ہے۔ اس ایک مفہوم کے تحت یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو لوگ
 میں جو وابستگی پائی جاتی ہے اسکی بنیاد بھی دوستی پر ہوتی ہے۔
 خواہش یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی نہیں ہوگی وابستگی شادی اور
 ایک ایسے اتحاد کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو وابستگی، مستقل، دو طرفہ
 اور فریقین کے نفع کے لحاظ سے ایک مشترک مفہوم ہے جسکی بنیاد
 فریقین کو جو نفع حاصل کر سکتے ہیں اسکی بنیاد پر قائم ہے۔
 وسیع تر اور مکمل تر ہوتا ہے یہ اس نفع کا اندازہ ہے کہ قدرتی اور
 تہیج یا خود عری کی سطح سے بلند ہو کے اخلاقی ہے۔ مثلاً ایک
 ہے۔ یوں اول تو ایک مخصوص بیانی پیدا ہوتی ہے اور اس کے
 بہرہ دہی و تعامل کے مخصوص مطالبات پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے
 دولت زن و شو کے اتحاد میں دوستی کی کیفیت ملتی ہے اور برصورت زیادہ

ہوتی ہے۔ ۲۱۔ نسل کی خیر گیری اور تربیت کا اجتماعی ذریعہ خاندان ہے۔
 ۲۲۔ خاندان کا خود والدین کی سیت پر اثر پڑتا ہے۔ اولاد کی وجہ
 سے تعلقات، ہمدلی، ایثار، ذمہ داری سرگرمی اور ایک مقصد پر ثابت
 قدمی اور اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ خاندان کے نشو و نما اور اسکی تعلقات
 بنیاد کے درج ذیل ایک مختصر خاکہ سے اسکی موجودہ مسائل پر غور و خوض
 کا راستہ ہموار ہو جائے گا۔

۱۔ جدید خاندان کے گزشتہ تاریخی حالات

منشی منتہی کی طرف عالم حیاتیات کو اسلئے توجہ ہوتی ہے
 کہ اسکی مدولت تغیر پذیری پر یوں ترقی و تعلقات کا زیادہ امکان
 پیدا ہوتا ہے اور عالم اجتماعات کو اسلئے کہ اسلئے سبب سے
 نکل میں تنوع اور اس طرح بہت کی ترقی میں ایسا اضافہ ہوتا
 ہے جو اسلئے دیر ممکن نہیں۔ لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے ان فوائد کے
 ادوں اور سیرت پر ان کے مذکورہ بالا اثر کا دارو مدار ان شرائط
 پر ہوتا ہے جن کے ماتحت ازدواجی اتحاد کا قیام و بقا ہوتا
 ہے مغربی تمدن میں شرکائے اتحاد کی تعداد، تشکیل اتحاد کے طریقے
 اتحاد کی مدت بقا، زن و شو اور والدین و اولاد کے باہمی تعلقات
 کا میلان رو بہ زنی رہا، گو اس تحریک میں بے قاعدگی رہی اور اسکا
 سلسلہ توقف اور بازآشت کی وجہ سے منقطع ہوتا رہا۔

مادی خاندان	شروع شروع میں یقیناً دنیا کے بہت سے
حصوں میں خاندان کا اس وقت قیام ہوتا تھا	

جب مرد اپنے ماں باپ کو چھوڑ کے بیوی کے ساتھ رہنے کیلئے
 چلا آتا تھا۔ یعنی عورت تو اپنے ہی جگہ میں رہتی تھی اور مرد اپنے

جرگہ کے بدے بیوی کے جرگہ میں آگے رہنے لگنا تھا، یوں عورت اپنے
 ہی رشتہ داروں کی حفاظت اور اپنی کے قابو میں رہتی تھی، نیچے
 بھی یہی کے جرگہ میں شامل سمجھے جاتے تھے۔ جس کا حال کے
 علمائے منیات کو س خیال سے اتفاق ہے، اسکے یہی ہیں
 کہ مذکورہ بالا خاندان مادر سہی جوتا تھا۔ ظہیل کے ہیں اور یہی
 نتیجہ نکلتا ہے کہ اختیار عورت کے بنانے، باپ یا بھائی کے ہاتھ
 میں ہوتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جسمانی طاقت کو بڑا دخل تھا۔
 اسلئے عورت کے نقطہ نظر سے خاندان کی یہ وجہ اختیار کرنے والی
 سے بہتر ہے جس کا ذکر اسکے بعد آتا ہے۔

پدری خاندان | جب عورت اپنے زمرہ کو چھوڑنے شوہر کے یہاں
 رہنے کے لئے آتی ہے تو اسے یہ 'مختی' ہونے میں
 ممکن ہے وہ اپنے مرتبہ اور پشت پناہی سے محروم نہ جائے۔
 لیکن شوہر کے یہاں آجانے سے اس کے اثر کو ماندہ نہجما ہے جسکی
 بدولت بیوی کی وفاداری، باپ کا بچہ پر اعتبار اور ان سے
 دلچسپی اور خاندان کو دوام حاصل ہوتا ہے۔ معر فی الخوام، شوہر
 اور باپ کی حیثیت سے مرد کو انتہائی اختیارات ہوتے ہیں۔ اس کے زور
 میں رہتا ہے حاصل ہوتا ہے۔ یہ سہی کی حالت سے مرد ہوشیار رہتا ہے کہ
 مالک ہوتا تھا۔ جب اس نظام کی بہترین حالت تھی اس وقت اسکی
 بدولت، رفاہ و فائدہ پایا نہ ہوگا۔ وقتاً کے ترقی ہوئی۔ شوہر اور
 لیس اس اس اس کر نشو و نما جو اپنی بیوی اور بچوں کی اسلئے سہرا ہے
 بن کے نکال کر رہا ہے کہ ایسا نہ ہو بلکہ بہتر ہے کہ اسکی
 وزیر حفاظت کے علی الترتیب ان خیالوں کا بروقت خیال رکھتا ہے
 سے ہر ایک کی دوسرے کے لئے تشش میں اعضاء اور سہرا ہے
 اس نظام کی بدترین حالت ہوگئی تو اسکی وجہ سے اس نظام
 چیرہ دست ہیئت اور دوسری طرف دست اور القیاد کی

غزندی یا لاعلاج یا انصافی کی مصیبت پیدا ہوتی۔ پدری حقوق کے منہ و مانگے ساتھ بیوی ملنے کے طریقہ میں بھی تغیرات ہوئے۔ جب انسان بیوی کو اپنے یہاں لایکا تو کر کے، خرید کے یا خدمت کر کے لائے گا۔ ان میں سے ہر صورت میں عورت بیوی تو ہوگی لیکن ایک حد تک جائداد بھی ہوگی۔ اگر اس سے دست کے احساں کا پیدا ہونا نہ دہری نہیں۔ کافر قوم کی عورتیں اس نظام کو بہت ہی حقیقت جھٹکتی رہا ہیں کی رو سے عورتوں کی خریداری نہیں ہو سکتی۔ ہم سے لے کر طریقہ اس نظریہ کو پسند کر لیا جو شادی کو تجارت کی نظر سے دیکھا ہے، اس میں عورت کی منظوری بعض وقت ضروری ہوئی ہوگی لیکن ہمیشہ نہیں۔

پدری خاندان سے غالباً اس نظریہ کی حوصلہ افزائی ہوئی ہے کہ شادی کے معاملہ میں عورت کو زیادہ مرد کو آزادی حاصل ہونا چاہئے۔ تمدن

کا ناکر، ابتدائی عہد میں جو ہے، نقطہ نظر سے اکثر ازدواجی تعلقات ہمیشہ ہی کم بر ہوئے ہیں۔ اگرچہ انکی کوئی جیسا کہ باب میں بیان کیا ہے، ان سخت قواعد سے ہو جاتی ہے جو اس طرح کی عورت شادی کرنے والے یا ازدواجی تعلقات رکھنے والوں کیلئے وضع کی ہیں۔ تمدن کی فی الجملہ ترقی اور پدری حقوق کے نشوونما کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ سرداروں اور ذی استطاعتوں کو تعداد ازدواج کی اجازت ہوتی ہے، گو متوسط درجہ کے لوگ اب بھی ایک ہی بیوی رکھ سکتے ہیں۔ جن خاندانوں میں باب اور گھر کی اہمیت سب سے زیادہ ہوتی ہے، انکی یہ خصوصیت ہے کہ اگر ماماؤں کی اولاد بیوی ہی کی سمجھی جاتی ہے تو بیویاں اپنی ماماؤں کے یہاں اولاد کے ہونے سے خوش ہوتی ہیں، یوں شوہر کو زیادہ آزادی حاصل ہوتی ہے کیونکہ افلاس کے علاوہ

اور صورتوں میں شوہروں کے تعدد کا رواج متہد قوموں میں شاذ و نادر ہوتا ہے۔ شوہروں کی زیادہ آزادی طلاق کے معاملہ میں بھی نظر آتی ہے۔ بہت سی وحشی قوموں میں اگر طہ فین راضی ہوں تو طلاق آسانی سے مل سکتی ہے۔ لیکن جن خاندانوں میں پدری حقوق رائج ہیں ان کے یہاں طلاق کے معاملہ میں مرد کو زیادہ سہولت ہوتی ہے۔ قدیم یہودیوں کے یہاں مرد تو جس بات پر چاہتا تھا بیوی کو طلاق دے سکتا تھا لیکن عورت کو اس طرح کے حق حاصل ہونے کا کہیں ذکر نہیں۔ ان کے واضح شریعت کو اس کا خیال تک نہیں آیا۔ قانون حمورابی کی رو سے مرد اپنی بیوی اور بچوں کے لئے مناسب گزارہ کا انتظام کر کے اپنی بیوی کو اناٹ کر سکتا تھا یا اگر بیوی لاولد ہوتی تھی تو زن بیا نہیں کر کے اسے علیحدہ کر سکتا تھا۔ البتہ اگر وہ حماقت یا فتنوں غرضی کرتی تھی تو مرد کو اختیار تھا کہ چاہے بے کچھ دے طلاق دیدے یا اسے بونڈی بنا کے رکھے۔ اگر عورت کفایت شعار اور رنگ ہوتی تھی اور مرد چلے جاتا تھا اور اسکی بے وقعتی کرتا تھا تو عورت کو طلاق لینے کا اختیار حاصل ہوتا تھا لیکن اگر وہ اپنا دھرم ثابت نہ کر سکتی اور یہ معلوم ہو جاتا کہ وہ خالی مادی و بی پھرا کرتی ہے تو اسے پانی میں پھینک دیا جاتا تھا۔ یعنی وہ ہندوستان میں پدری خاندان کا رواج تھا اور برہمنوں نے تو اتنا اور انفراد کیا تھا کہ بیوہ دوبارہ شادی نہیں کر سکتی۔ شوہروں کو طلاق کے بارے میں زیادہ آزادی تو اس ہی تھی ان کے لئے ازدواجی وفاداری کا معیار بھی مختلف تھا۔ کہہ دو ان کے بے وفائی پر کوئی سزا نہیں ملتی تھی اور اگر کبھی ملتی تھی تو وہ بہت ہی خفیف ہوتی تھی اسے مقابلہ میں عورتوں کے لئے اتنے بے وفائی کی سزا موت سجزی لی جاتی تھی۔

رومی خاندان

مؤنی تمدن میں تین طاقوں نے ملکر جدید خاندان کو پیدا کیا ہے۔ ایک رومی قانون دوسرے یونانی

رواج 'تیسہ سے عیسائی مذہب' رومیوں کا ابتدائی قانون شوہر اور بیوہ کی حیثیت سے مرد کے انتہائی اختیارات تسلیم کرتا تھا۔ بیوی اور بچے مرد کے ماتھے میں تھے۔ تمام عورتوں کو مردوں کی مٹھنی میں بٹھار دیا جاتا تھا۔ شادی کی بین ابتدائی شکلوں کے لحاظ سے عورت بالکل باپ کے قبضہ سے نکل کے شوہر کے قبضہ میں آجاتی تھی۔ لیکن بیوی ایک نئی مٹی تھی اور عداوت کا ہے، اس لیے دیہاتی نئی جمہوریت کے آخری زمانے میں ایک نئے قسم کی شادی کا رواج ہوا، اس طرح کی شادی میں عورت اپنے باپ کے 'ہاتھ' میں رہتی تھی اور طلاق زیادہ آسانی سے ہو سکتی تھی۔ جو لوگوں نے تو اس طریقہ پر ابتدائی تجربات کیے، انہوں نے سمجھتے ہوئے کہ اس میں باپ کا اس کے نزدیک یہ معلوم ہوتا ہے کہ رومی عورت اب بھی اپنے شوہر کی اسی طرح پہلی دست اور میسر تھی جس طرح وہ اس سخت زمانہ میں تو رہی تھی جب شادی کے بعد قانون کی رو سے وہ بالکل اپنے شوہر کے قبضہ میں آجاتی تھی۔

جرمانی خاندان | جرمانی قوم میں شوہر کے قبضہ پر عورت کو تسلیم کرنا تسلیم کرنا نہیں۔ عورت کو اپنے شوہر کی ماتھے پر ہاتھ رکھنا پڑتا ہے۔

کو ان لوگوں میں پھیلا ہوا نظر آیا تھا اس کا یہ منہ بولنا تھا کہ عورت کو آزادی کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اور قوموں کی طرح ان لوگوں نے بھی اصول آزادی اور اصول اقتدار کی بوسہ نشینی کی تھی کہ آزادی کو مردوں کے لئے اور اقتدار کو عورتوں کے لئے مخصوص کر دیا تھا۔ انکی حالت کا خلاصہ اب اس لئے یہ نکال رہے ہیں کہ شوہر کے اختیارات بہت زیادہ نشو و نما پانچے تھے، اسے اختیار تھا کہ گھر سے کم سن بچوں کو نکال دے، بیوی کو زور و کمزور کرے، بلکہ اسے فروخت کر دے۔ لیکن اس کے قتل کا اختیار نہ تھا، البتہ اگر وہ بے وفائی کرتی تھی تو اس کے رشتہ داروں کی مشوری سے شوہر خود ہی فیصلہ کرتا تھا اور خود ہی اپنے ہاتھ سے مرادے موت نافذ کرتا

تھا۔ بیوی اسکے رشتہ داروں سے مولیٰ جاتی تھی اور بیوی وہ اپنے گھرانے سے باہر جاتی تھی، اگر اس میں عورت کی مہنت دریافت نہیں کیجاتی تھی۔ ابتدائی زمانہ میں تو وہ ورثہ ہی نہیں ہو سکتی تھی، بعد کو اسے بچہ حاصل ہوا تھا مگر اس شرط سے کہ ذکور ورتنا موجود نہ ہوں، وہ ہمیشہ کسی نہ کسی کی سرپرستی میں رہتی تھی اور مختصر یہ کہ اسے وہ زمین اور عیش بھارنا پڑتا جو چھٹی قاعدہ کی رو سے لازمی ہیں۔ جائیداد اختیار کے ساتھ اس کا شروما ہوتا تو ان اہل علموں پر بادشاہ وقت یا بالادست جاگیردار کی طاعت کہ اضافہ ہوا۔ ابتدائی قانون یہ معافی کے ساتھ تسلیم کرتا تھا کہ عورت کی ولایت اسکے لئے ذریعہ مدافعت سے زیادہ ولی کے لئے ذریعہ آمدنی ہے اسی لئے بازار میں اسکی قیمت تھی اور وہ دونوں متوسط تک ایک قابل فروخت شے رہی۔ جرمنوں کے یہاں بیوی کی عزت تو ہوتی لیکن اہل روم کی بیویوں کی طرح اسے گھر کے محتاج بننے کا یقین نہ تھا۔ یہ خیال ہے کہ جرمن قبائل میں تعدد ازدواج کا رواج شروع شروع میں بہت کم تھا مگر جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے یہ حالت عموماً اس وقت ہوا کرتی ہے جب عورتوں اور مردوں کی تعداد یکساں ہوتی ہے۔ تاہم ان کے یہاں تعدد ازدواج جائز اور اس پر جرمن سرداروں کا عملہ آمد تھا۔

شادی اور فاطی زندگی پر مذہب کا اثر دو متقاضی طریقوں

مذہب کا اثر

سے پڑا۔ حضرت مریم اور اولیاء کا (جن میں عورتیں بھی شامل تھیں۔ م) انتہائی احترام کیا جاتا تھا اور ان سے لوگوں کو وہ الہانہ شیفگی تھی۔ ان دونوں باتوں نے عورت کے تصور میں بلندی و شائستگی پیدا کرنے کی طرف مائل کیا۔ اسکے علاوہ شادی کو ایک مقدس رسم ایک پاک راز اور حضرت عیسیٰ اور کلیسا کے باہمی تعلق کی شبیہ قرار دیا گیا۔ یورپ کی برکت دی نے تو شروع ہی سے شادی میں مذہبی تقدس کی شان پیدا کر دی تھی۔ سین رنٹہ رنٹہ مذہبی رسوم کا ایک سلسلہ پیدا ہو گیا

جس سے شادی کی ہمت میں اضافہ ہوا اور آخر میں شادی دنیاوی کے بجائے مذہبی کام بن گئی، یوں اس پورے نظام میں اور بھی سمجھوتہ و معنویت پیدا ہو گئی۔ ایک طرف تو یہ ہوا دوسری طرف رامبھانہ اثر کے سیلاب نئے بھی اسی طرح کی روش اختیار کی اور جس قدر آگے بڑھا گیا اسی قدر اپنے غرض و مقصد کو بڑھاتا گیا۔ اگرچہ شادی سے منع کرنے والوں کو شروع ہی سے برا کہا جاتا رہا لیکن یہ امر تقریباً ہمیشہ تسلیم کیا گیا کہ سجدہ کی زندگی کا مرتبہ بلند ہے۔ یہ تو تسلیم کیا جاتا تھا کہ شادی ایک مقدس کام ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جاتا تھا کہ اگر کسی وجہ سے انسان دوسرے مقدس کاموں کے لئے موزوں نہیں رہتا، اصل گناہ کا سبب عورت قرار پانی تھی، اس لئے شادی کے معنی انسانی کمزوری کی رعایت تھے۔ "عام مردوں اور عورتوں کے لئے تو شادی کرنا ضروری تھا ورنہ وہ ایسی حرکتیں کرتے جو اس سے بھی بری ہوتیں، اس لئے شادی کا آسان ہونا ضروری تھا لیکن پاک نفس لوگ اس سے اس طرح الگ رہنے تھے جیسے کوئی گندگی سے الگ رہتا ہے۔ اس سلسلہ میں جو قوانین وضع ہوئے ان کو پڑھ کے انسان خوش نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہاں اتنا ضرور بیان کر دینا چاہئے کہ سجدہ نے اگرچہ انتخاب کے طریقہ کو عمل سے کام لئے زیادہ اچھے، زیادہ حوصلہ مند مردوں اور عورتوں کو الگ رکھ کر اپنے بڑے اولاد کے چھوڑنے سے باز رکھا، لیکن عورت کو ایک اہم فائدہ پہنچایا۔ خاندان میں عورتوں کو حدت نہاد نہیں ملی بلکہ کام کرنے کا میدان بھی ملا۔ "خاندان میں رہنے والیوں کو کام کا جتنا وسیع میدان ملا اس سے زیادہ یورپ کی جدید کایج میں تو کبھی تک بہت کم ازدواجی تعلقات کی انصاف پسندی اور خاندان کے متعلق بشر نظریہ میں دو اہم اضافوں کی نیک نامی مذہب کو ملنا چاہئے۔ اول تو مذہب نے شادی کے جواز کیلئے حدت طریقہ کی منظوری کو ضروری قرار دیا۔ "اس سلسلہ میں مذہب کو قدیم روایات اور والدین کے

حقوق ہی سے نہیں بلکہ جاگیردار امارہ کے اختیارات سے بھی جنگ کرنا
پڑی۔ راستبازی کا مقتضی یہ ہے کہ یہ بات تسلیم کی جائے کہ زندگی کے ایک
اہم واقعہ کے متعلق غلامہ و آزاد طبقوں کی عورتوں کو آزادی مذہب
کی بدولت نصیب ہوئی۔ ثانیاً مذہب نے نکاح کو ناقابل فسخ تسلیم
کرنے کے ساتھ اس کی حرمت شکنی کو بیوی اور شوہر کے لئے یکساں ناجائز قرار دیا۔
قدیم تر نظریوں نے بے وفائی کو اس حیثیت سے دیکھا تھا کہ اس سے شوہر
کی جائداد کو نقصان پہنچتا ہے یا اولاد کا نسب مشکوک ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی
یادگار ڈاکٹر جاسن کے بے انتہا فرق والے حکم میں موجود ہے۔ یہ معلوم
ہی نہیں ہوتا کہ جائداد یا اولاد کے علاوہ بیوی اور شوہر کے جہاں کے جہاں کا
بھی کوئی لحاظ کیا جاتا تھا۔

اگرچہ مذہب نے حرمانی اور رومی روایات میں تغیر پیدا کی
لیکن ان کا استیصال نہ کر سکا۔ کیونکہ وہ زندگی میں خاندان کے صحیح مرتبہ
کے متعلق مذہب تھا۔ احتجاجیت نے روم کے خلاف علم بغاوت
میں کیا تو شادی کے متعلق دونوں نظریوں کی بھی مخالفت کی۔
ایک طرف تو یہ قرار دیا کہ شادی مقدس رسم نہیں بلکہ معاشرتی معاہدہ
ہے اس لئے یہ فسخ ہو سکتا ہے، دوسری طرف شادی کو سب سے زیادہ
پسندیدہ حالت قرار دیا اور اس بناء پر پادریوں کے سحر و کا خاتمہ کر دیا۔
تاہم عورتوں کی مائنتی ابھی تھوڑے دن قبل تک قانونی نظریہ کی
حیثیت سے موجود رہی۔ بلکہ استون کے زمانہ میں انگلستان کا یہ نظریہ
تھا کہ "عورت کی ذاتی حیثیت یا قانونی وجود شادی کے بعد برطرف
ہو جاتا ہے یا کم از کم شوہر میں مدغم و مستحکم ہو جاتا ہے" جس کے سایہ حفاظت
اور حمایت میں وہ ہر کام انجام دیتی ہے۔ "قدیم قانون کی رو سے شوہر
اپنی بیوی کی معتدل اصلاح ابھی کر سکتا تھا۔ لیکن جاکس دوسری کے
عہد میں لوگوں کو اس اختیار میں شبہ پیدا ہو گیا تھا۔ "پھر بھی شوہر
تک عورت اپنی جائداد پر خود قبضہ نہیں کر سکتی تھی۔ ریاستہائے

مقدمہ میں عام قانون کی قید میں انسانیوں کا بتدیج علاج ہو گیا ہے حتیٰ کہ
جامداد اور اوراد کے متعلق معذرتاوات حاصل ہو گئی ہے۔

۲۔ خاندان کی نفسانی بنیاد

علم النفس کے نقطہ نظر سے خاندان پر دو عواملوں کے تحت غور
کرنے میں سہولت ہوتی (۱) میاں بیوی اور (۲) ماں باپ
چچ بھائی بہن۔
(۱) جس پیچیدہ حیہ کا نام محبت ہے اور جو مکمل ترین
خاندانی زندگی میں نظر آتا ہے وہ احساس و جذبہ بھی ہے
اور (۲) نقطہ دید بھی ان دونوں حیثیتوں کے لحاظ سے
(۳) والدیت اور اس انتہائی مذہبی اثرات سے تغیر و تقویت
ہوتی ہے۔

محبت کے احساس پر جذبہ کی حیثیت سے دوسرے جنسے
اور جذباتی وجہ بنیاد
میں بعض اوقات شروع ہوتا ہے ایک ایسی دائمی
بہمدی موجود ہوتی ہے جسکی بنیاد ایسی یا مذہبی کے اتحاد پر ہوتی ہے
اگر حالات مناسب ہوئے ہیں خصوصاً اگر اولاد ہو جاتی ہے یا مشترک
مقام آباد رہتا ہے تو اس بہمدی کو نشوونما ہوتا ہے مگر یہ ہے
کہ صرف ایسا کافی نہیں ہوتا۔ دوسری اور نئی ہے اور محبت اور شے۔
ایسے موقع پر جس قدر کہ ہے خفاقت کی ضرورت ہوتی ہے اسے لئے
صرف وہ سطح کشش کافی نہیں ہوتی جو ایک شخص کو دوسرے شخص سے
ہوتی ہے اور جو آسانی سے بیان کی جاسکتی ہے بلکہ اس کے لئے بڑی محبت
کی ضرورت ہے۔ یہی مطلوب ہوتی ہے جس کا صحیح اصول یہ ہے کہ
بیان کرنا تو ممکن نہیں ہے اس کا تصور جہاں عمل کے ان ردیوں میں

ہوتا رہتا ہے جو نازک تر اور جذبیہ ہوتے ہیں۔ اس جہلی کشش کی مثال وہ کشش ہے جس میں غور و فکر کا پہلو زیادہ ہوتا ہے۔ جہلی کشش اکثر ان باہم مخالف یا متقابل امور میں سے ایک کے مرادف قرار دی جاتی ہے جو میلانات اور جسمانی خصوصیات کہلاتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی ایسی شے نہیں جو ذی شعور موثر کی حیثیت سے احساس میں شامل ہو۔ علم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے جو تشریح اس وقت کی جا سکتی ہے وہ علم حیات کے نقطہ نظر سے ہوگی۔ علم حیات کی رو سے فطرت کی ایک بہت ہی کامیاب کوشش یہ ہے کہ اس نے بعض انواع میں ایک عمدہ تفسیر پیدا کر کے دو ایسی صفوں کو نشو و نما دیا ہے جنکی سیرت میں خفیف سا فرق ہے اور جن کا اجتماع تسلسل حیات کے لئے ضروری ہے۔ ہر نئے فرد میں والدین کے اوصاف کی بچائی سے تنوع کی گنجائش بہت بڑھ جاتی ہے اور تنوع ہی ترقی کا ذریعہ ہے، اسی تنوع کے حاصل کرنے کے لئے انسان قلم لگاتا ہے، جانوروں اور درختوں میں جو غیر معمولی ترقی اور تسلسل معجز وجود میں آتا ہے وہ کم از کم ایک حد تک صنف کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ اس طویل طریقہ عمل کے باعث بعض ایسے اصول انتخاب کو نشو و نما ہوئے جو جہلی بن گئے ہیں۔ خواہ یہ اصول مجد امکان بہترین ہوں یا نہ ہوں، لیکن وہ ایسی تطبیق کے قائم مقام ہیں جس کی وجہ سے موجودہ ترقی اور موجودہ تطابق وجود میں آئے ہیں۔ لہذا ان اصول کا ترک کرنا غیر ممکن نہیں تو بعید از دانشمندی ضرور ہوگا۔ علم حیات کے نقطہ نظر سے وہ شادیاں یقیناً بحث طلب ہوگی جو سہولت (مالی نفع - مس) کے خیال سے کی جائیگی۔

لیکن خانگی زندگی کے خوشی کے ساتھ بسر ہونے کے لئے جہلی بنیاد بذات خود کافی نہیں۔ اگر انسان کی زندگی بالکل جہلی ہوتی تو ممکن تھا کہ وہ قیام خاندان میں جہلت پر اعتماد کرتا، لیکن چونکہ اسکی زندگی جہلی کے ساتھ ذہنی اور اجتماعی بھی ہے اسلئے ذہنی اور اجتماعی موثرات

کی موجودی ضروری ہے۔ جبلت بنیاد انتخاب ان حالات کی بدولت قرار پاتی تھی جن کے پیش نظر صرف کم و بیش محدود مدت تک وابستگی اور بچوں کی خوب گیری تھی۔ جدید جماعت یہ چاہتی ہے کہ زن و شوہر مدت العمر کی وفائیت اور اولاد کی ایسی خیر گیری کو پیش نظر رکھیں جس کے دائرہ میں باپ و طرف سے گزراؤں فوائد کا انتظام اور ماں کی طرف سے پختہ سالی تک دوستی اور ذہنی و اخلاقی رہنمائی شامل ہو۔ ان اعضاء شدہ مصالحت کے حصول کیلئے صرف جبلت پر اعتماد کرنا اپنے یہاں ناکامی کو مدعو کرنا ہوگا۔ اگر زیادہ شدید اور کم قابل وثوق پیش کش پر کامل دوستی اور مصالحت کے پورے دائرہ میں ایک دوسرے کی میل نکاح اضافہ کرنا ہے تو اس کے لئے جمیت کو عقل کی رہنمائی قبول کرنا پڑیگی۔

۲۔ مشترک ارادہ | احساس یا جذبہ کی بنیاد خواہ جبلت ہو یا ذہنی بہداری، لیکن تنہا یہ مرد و عورت کی باہم زندگی کی اخلاقی بنیاد کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ مختلف پر ارادہ سے ملنے والی احساس کی اخلاقی حیثیت سے بچہ میری کے متعلق جو کچھ کہا جا چکا ہے وہ پیش نظر صورت پر صادق آئے گا۔ محبت جس تنہا مفہوم کے لفظ سے خاندان کی اخلاقی بنیاد بن سکتی ہے وہ اس مفہوم سے مختلف ہے جو علم النفس میں مراد لیا جاتا ہے اور جس سے سے نسبت کا مصدق شعور کی خوشگوار یا ناگوار حالت ہوتی ہے جو محبت بنیاد خاندان بن سکتی ہے وہ طرفین میں سے ہر ایک کے کسی بخت ارادہ کا نام ہے جو دوسرے کا نفع بلکہ برا متنبہ نفع حاصل کرنا چاہتا ہے جو صرف مشترک زندگی اور اسکے نتیجہ یعنی افراد نفس کے بدولت حاصل ہوتا ہے۔ یہ وہی کاسٹ کا ٹریک ارادہ ہے جو خاص طور پر مشترک نفع کے حصول کے ذریعے ہوتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک مختصر عالم غایات بنایا جاتا ہے جس میں ہر دوسرے کو اپنی غایت تو ہمیشہ قرار دیتا ہے لیکن کبھی اپنا ذریعہ قرار نہیں دیتا جس میں ہر ایک بادشاہ بھی ہوتا ہے اور رعیت بھی نہیں

اس مشترک ارادہ کی وجہ سے جو اس طرح پیدا ہوتا ہے ہر ایک کی شخصیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے اور ان میں اخلاقی وقت و اخلاقی قدر و قیمت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ ان تمام مقاصد کی طرح جن پر اخلاقی نفع و فائدہ ہوتا ہے یہاں بھی ایک ایسا مشترک نفع موجود ہوتا ہے جو واقعی نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم حیات کی رو سے مرد میں تغیر پذیری اور تحریک کی زیادہ صلاحیت ہے۔ اس میں قوت اور ایذا سازی کا مادہ زیادہ پایا جاتا ہے، اقتصادی اور صنعتی زندگی سے یہ میلانات زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں لیکن اگر وہ تنہا رہتا تو عجب نہیں اس میں سختی و درستی پیدا ہو جائے یا وہ احساس مفقود ہو جائے جس کے پردہ میں زندگی کو نفع و نفع نظر آتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں عورت کچھ اپنی ہیبت اور شاید کچھ اپنے متاع غل کی بنا پر زیادہ تر ایسے کاموں میں مصروف رہتی ہے جن پر انسان کی صحت، آرام اور اخلاق کا دار مدار ہے اگر مرد نے اس کے تہمتہ کا کام نہ دیا تو ممکن ہے اس کی سیرت فادارہ محدود ہو جائے۔ جیسا کہ ایسٹو نے بیان کیا ہے، احساس و جذبہ کا فائدہ باہمی امداد و توفیق کے لحاظ سے بھی اور علی العموم بھی یہ ہے کہ اس سے ارادہ کی سبکیں ہوتی ہیں۔ اس سے اس شخص میں زنجیری زندگی پیدا ہوتی ہے جو اس کے بغیر بہر حال جڑی رہتی اور عجب نہیں غیر مختصانہ نہ رہتی۔ قدیم علم النفس میں 'دل' سے مراد سیرت اور جذبہ دونوں ہوتے تھے اور واقعی اس خیال کی تہ میں ایک گہری صداقت موجود تھی۔

والہیت کا اثر	فطرت ایک وقت میں ایک ہی قدم اخلاقی ہے
مطلق شروع ہی میں متعین طور پر پیش بینی قیمت سنجی اور	اگر خانگی زندگی کے تمام ممکن الوقوع نتائج کے
انتخاب سے کام لیا جائے تو بہت سے لوگ اس سے کانوں پر ہاتھ رکھنے لگیں لیکن بات یہ ہے کہ تجربہ کے بغیر اس صلاحیت کا	

نشوونما نہیں ہوتا جس سے نئے منافع کی قیمت تمام کی جا سکتی ہے۔ روح کا ہر وعدہ پیشہ صورتوں میں پورا ہوتا ہے۔ اسکی ہر مسرت کی تکمیل ایک نئی ضرورت کی شکل میں ہوتی ہے۔ والدین محبت کا وجود ہوتی ہوتا ہے جب بچے پیدا ہو کر اسے بیدار کرتے ہیں۔ وہ شروع میں زن و شو کی باہم محبت کا قافی ہوتی ہے لیکن جب پیدا اور نسبتاً جلدی و جذباتی موثر مزور ہونا شروع ہوتا ہے تو اس وقت ہمدردی و ارادہ کے عمیق تر اتحاد کی تکمیل و دوام کے لئے اتحاد مصالح کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس قسم کا اتحاد مصالح کہہ سکتے ہیں کہ مشغلہ یا پیشہ میں شرکت کرنیکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے لیکن موجودہ صنعتی تنظیم میں کس کا علی العموم حصول ممکن نہیں اتحاد مصالح کی سب سے عام اور کارگر قسم اولاد ہے۔ جیسا کہ جان سکے نے بیان کیا، نوع انسان میں عہد طفولیت کی طوالت سے والدین کی نیکوئی کا اخلاقی حیثیت سے بڑا اثر پڑا ہے۔ موجودہ تمدن کا صرف اسی قدر مطالبہ نہیں کہ والدین کو آٹھ یا دس برس تک اولاد کی جسمانی امداد کرنا چاہئے بلکہ کس طویل مدت میں ایک دور کا اور انفاق ہوا ہے اب والدین کا یہ فرض ہے کہ جب تک اولاد کتب و تعلیم کی منزل سے گزرے گا وہ کاروبار اور خانہ داری کی حد تک نہ پہنچ جائے اس وقت تک ان کو موالیات سے کام لینا پڑتا ہے، دوسرے عام مصالح پر اولاد کی فوقیت یہ ہے کہ والدین ایک دوسری شکل میں اسی طریقہ عمل کا اعادہ کرتے رہتے ہیں جس کے لئے وہ اپنی انفرادی زندگی سے دست بردار ہو کے ایک دوسرے کی اعانت کے واسطے رشتہ اتحاد میں منسلک ہوئے تھے۔ اگر والدین اپنی اور دوسرے مسرت یا فخر کا مستحق نہ قرار دیں بلکہ یہ سمجھیں کہ انکی بھی ایک زندگی ہے جس کو انھیں بسر کرنا ہے، انکی بھی کچھ صلاحیتیں ہیں جنھیں نشوونما دینا ہے تو اس خیال سے خود والدین کی شخصیت

میں توسیع ہوگی۔ زن و شو کی محبت جو نیا رشتہ اولاد کی شکل میں پیدا کرتی ہے اس سے خود محبت میں ترقی ہوتی ہے۔

۴۔ اجتماعی و مذہبی موثرات

زن و شو، والدین و اولاد کے تعلقات اگرچہ محبت ہی شخصی ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ ان میں اجتماعی دلچسپی موجود ہوتی ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تعلقات

چونکہ اس قدر گہرے ہوتے ہیں اسلئے جماعت کو ان سے اور بھی گہری دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کو اگر شخصی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یوں کہنا چاہئے کہ افراد چونکہ ایک ایسی تدبیر اختیار کرتے ہیں جو بہت ہی شخصی ہے، اس لئے ان کو یہ تدبیر ایک اجتماعی نظم کے رکن کی حیثیت سے اختیار کرنا چاہئے، حقیقت قیام خاندان کا فعل اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجتماعی زندگی کی مکمل تر شرکت میں داخل ہو گیا ہے وہ روابط پیدا ہو گئے ہیں جن کی بدولت افراد ایک نئے مفہوم انسانیت کے عضوی اجزاء بنتے ہیں۔ یہ اجتماعی و کائناتی مفہوم ان رسوم کے پردہ میں ایک موزوں طریقہ سے جلوہ گر ہوتا ہے جو مذہبی و معاشرتی اصول پر انجام دیتی ہیں۔

والدین و اولاد

خاندانی تعلقات کی دوسری قسموں یعنی ماں باپ اور بچوں یا بھائی بہن کے رشتوں کی باطنی تحلیل

تحلیل کی ضرورت نہیں۔ مرد و عورت کی محبت کی طرح ماں باپ کو بچوں سے جو محبت ہوتی ہے اس کی بھی ایک جلی بنیاد ہوتی ہے جن انواع نے اپنی اولاد کی فکر کی تھی اس فکر سے تنازع و بقا میں فائدہ پہنچا۔ کیونکہ فطرت نے انہی کو منتخب کیا اور اب بھی وہ ان حضوں کو نظر انداز کرتی رہتی ہے جو اولاد سے زیادہ دولت مالت یا علم کی فکر کرتی ہیں۔ شفقت، ہمت، ذمہ داری، سرگرمی، ایثار، انجمنی، شخصی نیکی، ان اوصاف کا ظہور ہمیشہ عام بچوں کی وجہ سے نہیں بلکہ خود اپنی اولاد کے سبب سے ہوتا ہے، جلی اردو محل میں نقطہ نظر سے

لحاظ سے تربیت اور معنی کے لحاظ سے عمیق پیدا ہو جاتا ہے۔ اولاد کی
 جہاں وجود کے انتظام اور اس کے دماغی قوتی کے برہان کے لئے
 نقشہ تمام مرتب کر کے اللہ ورت پیش آتی ہے تو اس کی وجہ سے
 زمین پر گرنے میں تخریب پیدا ہوتی ہے۔ بچوں کے ساتھ سوال و جواب
 سے تعلیم کو اپنی پوری دنیا پر از سر نو غور کرنا پڑتا ہے۔ اس میں جب
 ممالک و اثر افزائی کا عمل بھی شامل ہو جاتا ہے تو ارکان خاندان
 میں وہ داد و ستد مروج ہو جاتی ہے جس سے سیرت میں ٹھک
 بہت رودری و رجحان پیدا ہوتی ہے جن والدین میں غورو
 و تدبیر زیادہ ہوتا ہے ان کے حق میں ان معلمان اثرات کا نفع
 پہنچائی تربیت کے سوال سے دور رہنا چاہئے۔ کیونکہ اس کی طرح
 خاندان میں بھی چھوٹوں کے صحیح کردار کی رہنمائی و استخراج کی ضرورت
 ہوتی ہے ان امور ذراغ میں بہت جن سے رواج و استعداد اور وسط و صحیح
 کی تربیت خود لڑکوں کے ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایک نقطہ نظر سے
 تو اس قدرتی ہے کہ انسان بچپن میں ناقص حالت سمجھا جائے
 اس کی تعلیم کا شیخہ کرنا ہے اور چونکہ اس سے بڑی امید ہوتی ہے لہذا
 اس کی تربیت اعلیٰ ہے لیکن علم الحیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بڑوں
 کی تربیت زمین کے قوتی میں زیادہ نشو و نما اور جن کی سیرت بہت
 زیادہ ہو جاتی ہے بچوں میں تربیتی کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔
 لیکن اس پر بچوں سے محبت ہوتی ہے انہیں اس بات پر بچوں
 کو اس سیرت کی کسی حد کا وجود اپنے استقامت کی بات پر
 ہوتا ہے اگر کسی عمر پر تربیت کرنا کام ہوتا ہے تو یہ بچپن ہی ہے۔
 جن چیزوں کی خاطر تربیت و تعلیم کر رہے ہیں ان میں سے اگر
 اکثر نہیں تو بہت سی ایسی ہوتی ہیں کہ سننے پر کم ہی تشفی بخش ثابت
 ہوتی ہیں کیونکہ اس وقت تک ان کی آرزو ختم ہو چکی ہوتی ہے۔ مگر
 بچے وہ چیزیں جن کی محبت سے ہمیشہ نئی قوتوں اور شخصیت کی

نئی رسائیوں کا ظہور ہوتا رہتا ہے، دوسری طرف جب اقتدار میں شفقت،
مہرو و مہر دی ہوتی ہے تو وہ بچوں میں ضبط نفس کے نشو و نما کا بہترین
ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ جہاں کئی بچے ہوں گے وہاں ایک دوسرے
کی برداشت، دیانتداری کے ساتھ آپس میں تقسیم اور باہمی افار و
اشغادہ کی ضرورت پیش آئے گی یہی ضرورت وسیع تر جماعت کی تربیت
کے لئے تربیت کا بہترین امکانی ذریعہ ثابت ہوگی۔ سچ یہ ہے کہ اگر
پہلیت مجموعی اجتماعی تقسیم کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو فائدہ
کے دو کام معلوم ہوتے ہیں۔ اول تو یہ ایک مختصر زمرہ کی حیثیت سے تربیت
سیرت کے ان اوصاف کو ظاہر ہونے کا موقع دیتا ہے جو وسیع تر زمرہ
میں ظاہر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے یہ وسیع تر زمرہ کے آئندہ ارکان
کی سیرت و میدان طبع کے ان اوصاف کی ترتیب کرتا ہے جو شہریت
کے لئے ضروری ہیں۔

۳۔ خانگی تعلقات میں کشیدگی کے عام اسباب

اختلاف مزاج | اگرچہ مرد و عورت میں بعض ایسے فطری اوصاف موجود
ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ خانگی زندگی کیلئے
یکجا ہوتے ہیں اور کشیدگیوں کے وجود سے بڑی مدد ملتی ہے۔
لیکن ان میں بعض ایسی خصوصیات بھی یقیناً موجود ہوتی ہیں جن کے
سبب سے کشیدگی پیدا ہوتی ہے اور کشیدگی کے ان اسباب کو جو بہتر
زمانہ کے اقتصاد، تعلیمی اور ہنسی حالات سے بڑی تقویت ہوتی ہے
مرد و عورت میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ممکن ہے وہ اس
کشیدگی کی تہ میں مضمحل ہوں جو ایک کو دوسرے کی طرف ہوتی ہے۔
لیکن یہ امر یقینی ہے کہ ان اختلافات کی وجہ سے نقصان کے امکان

پیدا ہوتے ہیں۔ ایک بنیادی فرق جس کا ذکر پہلے آچکا ہے یہ ہے کہ مرد میں تغیر پذیری اور عورت میں نوعی وفا زیادہ ہوتی ہے۔ شعروں نے جس صنف کی متلون المزاجی کو مشہور کر دیا ہے وہ کم از کم علم الحیات کی رو سے ان صفات کی مصداق نہیں تاہم اگر اس کا استعمال نفس اور میلان طبع کے لئے کیا گیا تو اس صورت میں اس سے صرف برحیثیت مجموعی استعداد و مزاج میں تغیر کی زیادتی نہیں کیونکہ انتہائی ذہانت اور انتہائی حماقت میں مرد عورت سے زیادہ ہے بلکہ بالادست حرکت کی زیادتی بھی مراد ہوگی۔

صیدالکلی اور مابی گیری کے بالکل ابتدائی مشاغل
سے لیکے جدید مشاغل کے وسیع دائرہ تک یہ حالت
ہے کہ مرد کی تو ہر فطری تحریک کو محرک اور میدان

عمل مل جاتا ہے، لیکن اسکے مقابلہ میں عورت کے قوائے عمل کو اپنے دائرہ میں نمایاں امتیاز کم ملتا ہے اور دوسروں کے اعمال کے ساتھ اختلاط کا موقع محدود ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ ایک اور فرق بھی ہے جس کا تعلق صنف سے ہے اور جس کی طرف ایس اور تھامس نے توجہ دلائی ہے۔ ابتدائی انسان شکار کرتا اور لڑتا تھا، باقی ابتدائی صنف کا بڑا حصہ جو جدید دنیا کی صنعتی سرگرمی کی اصل بنیاد ہے، عورت کے ہاتھوں انجام پاتا تھا۔ صنعتی ترقی کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے عورت کے کام کے مختلف پہلوؤں کو یکے با دیگرے الگ کرنا شروع کیا اور اسکی تنظیم و توسیع مرد کے ذریعہ سے کی۔ یوں مرد کے کام میں تو علمی و انتظامی پہلو زیادہ ہو گیا اور عورت کے کام میں تفصیلی، پیچیدگی اور لمبالت بڑھ گئی۔ اسے خاندان میں انتظام خانہ داری، بچوں کی سرگرمی تمام ارکان خاندان کی صحت و آسائش کے حصول کے سلسلہ میں جو کام کرنا پڑتا ہے وہ یقیناً ایسا ہے کہ اسکے لئے شخصی انطباق ناگزیر ہے، اسی لئے وہ نظام کی پابندی نہیں کر سکتی۔ اسی فرق کی بدولت

مرد کو اپنے کام کے لئے ایک علمی اور فاجی معیار کہیں زیادہ چاہئے ہو گیا ہے، لیکن عورت کو نہ معیار کا فائدہ حاصل ہے اور نہ کم از کم شخصی تعلقات کے دائرہ میں حاصل ہو سکتا ہے۔ کاروبار اپنی شرحوں کا اندازہ نفع کے تناسب یا فروخت کی مقدار سے کرتا ہے۔ (مختلف مائشے اور تجارتیں اپنی اپنی کامیابیوں کی کسوٹی دیکھتی ہیں۔ علم طبیعی کا ماہر کوئی انکشاف کرتا ہے، وکیل مرتبہ میں کامیاب ہوتا ہے، مسافر پل بناتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اچھا کام کیا ہے اور اس بناء پر وہ اپنی عزت کرتا ہے۔ دوسری طرف حرفت یا پیشہ کے معیار سے افراد کے کام کو بلند کرنے میں امداد ملتی ہے، یہ مسلسل محرک و موید ثابت ہوتا ہے۔ لیکن جو کام عورت خاندان میں انجام دیتی ہے اس کے لئے اس طرح کا محرک یا اموید ہاتھ نہیں آسکتا۔ اگر وہ خاندان نرم گیر ہے تو کام کی سطح بلند نہ مقرر کی جائیگی مگر یہ لازمی ہے کہ کام ان لوگوں کے پسند آئے جن کا اس سے براہ راست تعلق ہے، اگر انھوں نے پسندیدگی کا اظہار نہ کیا تو عورت محسوس کرے گی کہ ایک ایسے کام میں ناکام رہی جو کرنے کا تھا۔ یا اگر اسکے کام کی قدر نہ کی گئی تو یہ سمجھے گی کہ یہ کرنے ہی کے قابل نہ تھا۔ کیونکہ کامیاب کام کے ثبوت کے لئے کسی قاطع برہان کا پیش کرنا اس سے زیادہ ممکن نہیں جتنا کہ صناعی کے کسی عمدہ کار نامے کے لئے۔ اس کے دلائل کا بیان کرنا تو آسان ہے کہ تصویر یا گھر کو خوش آئند یا مستر بخش ہونا چاہئے لیکن اگر کام بجائے خود قائل کرنے والا نہیں تو پھر کوئی ثبوت بھی اس امر کیلئے کار آمد نہ ہوگا کہ ایسے کام تشفی بخش ثابت ہو چکے ہیں۔

جس طریقے سے مرد و عورت کو دوسروں کے ساتھ سابقہ پڑتا ہے وہ زیر بحث صورت کا ایک اور عنصر ہے۔ مرد کے دوسروں کے ساتھ میل و جول کی نوعیت مجرد ہوتی ہے۔ اسے مرد، عورت یا بچے سے نہیں بلکہ اجیر، مستاجر، موکل یا خریدار سے کام پڑتا ہے۔ وہ نہ

ان کے تمام مختلف ہموں سے دوپار ہوتا ہے اور نہ ان کے ان گہرے تعلقات میں تثبت کرتا ہے جن سے انہیں میں انتہائی بار پڑتا ہے۔ علاوہ بریں ذاتی کوشش سے بے نیاز کرنے کے لئے کاروبار یا پیشہ کے آداب و اطوار موجود ہوتے ہیں۔ انفرادی زندگی میں جو کام عادت انجام دیتی ہے وہی دوسروں کے ساتھ معاظ میں پیشہ کے آداب و اطوار انجام دیتے ہیں۔ یہ توجہ کی مسلسل نئی تطبیق کی جگہ لے لیتے ہیں۔ البتہ جب مرد کسی سنگین صورت حال میں اس امر پر مجبور ہوتا ہے کہ ان آداب کو بااثر طاق رکھنے 'انسانی ہستی' کی حیثیت سے سلوک کرے تو اس وقت وہ زیادہ بار محسوس کرتا ہے۔ عورت کے کام میں اگرچہ وسعت کم لیکن شدت زیادہ ہے، اسکی وجہ سے وہ کم از کم بچوں کے ساتھ انکی پوری حالت کو پیش نظر رکھ کے برتاؤ کرنے پر مجبور ہوتی ہے، اور یہ 'پوری حالت' اچھے خاصے بار کا سبب ثابت ہوتی ہے۔ اب اگر وہ شوہر کی پوری حالت کو پیش نظر نہیں رکھتی تو بالکل غلبہ ہے کہ اس کا پیشہ یا کاروبار سے متعلق وہی حصہ نظر سے اوجھل ہو جائے جو سب سے زیادہ بیدار زندہ اور دلچسپ ہوتا۔ وہ شخصی تعلقات جو متصل و قریب ہوتے ہیں لیکن مجرد و غیر شخصی رویہ اور اسکی مطلوبہ تعلیم یا کیفیت کی شرکت سے محروم ہوتے ہیں اس بار کا ایک عنصر مولائے میں جسے شاید ہی کوئی مرد سمجھ سکتا ہو اور جسے برداشت کرنا اور ساتھ ہی اپنے کو قبضہ میں رکھنا شاید ہی کسی مرد کے لئے ممکن ہو اس بنیاد پر نتیجہ عمل کی موجودہ صورت ایک دوسرے کے کمزور پہلو کا نتیجہ بنانے کے بجائے مرد کو غیر معتدل طور پر مجرد اور عورت کو غیر معتدل طور پر شخصی بنانے کی طرف مائل ہے۔

خاندان کے ساتھ	مزاج و مشغلہ پر معنی اختلافات روشن ہی کیا کہ تھے
روئے میں اختلاف	کہ ایک کلی اختلاف نفس اس نظام کے متعلق ہی مرد و عورت کے رویہ میں پایا جاتا ہے جو ان دونوں کا داعی ہے

مرد یہ تسلیم کرنے پر تیار ہوتا ہے کہ نسل کے نقطہ نظر سے خاندان ایک اہم شے ہے، لیکن اس کے ذہن میں خاندان کا جو تصور ہے اسے لحاظ سے خاندان اسے دوسرے حوصلوں کی تکمیل میں رہنے والا نہیں بلکہ معین ہوتا ہے، اس کے نقطہ نظر سے خاندان منجملہ دیگر وسیعوں کے ایک دلچسپی اور انقباض اسے پیشہ یا کاروبار کے ماتحت ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ میں رہ نوردی و شور شالی جدید زمانہ میں منکرات کی تاثیر و روساں قدرت و اہوائے جنس پر قابو۔ یہ وہی جذبہ ہے جو کسی سیر و سیاحت میں عمر بسر کرنے والے یولی سس کو بھی اٹھانے اور پیلوپ سے نکال کے پھر خاک چھنواتا ہے۔ اسے برعکس عورت کا یہ حال ہے اگر وہ عائد دینی کی زندگی شروع کرتی ہے تو علیٰ عموم دوسرے حوصلوں کو ترک کر دیتی ہے۔ مشغلہ زندگی کے پسند میں شامل کر دہ نہریا بہارت کو فراہوش کر دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ وہ بس ایک گھر کی دہلیز بن جائے جی تو اپنا مشغلہ زندگی بنانا چاہتی ہو، لیکن اگر وہ چاہتی ہے کہ اس کا کوئی بھی گھر ہو تو اسے علیٰ عموم اسے اپنا مشغلہ زندگی بنانے کے سوا اور کوئی پارہ ہار نہیں ہوتا۔ اسے سامنے یہ سوال نہیں ہوتا کہ مشغلہ زندگی بھی ہو اور گھر بھی، بلکہ یہ سوال ہوتا ہے کہ گھر ہی مشغلہ زندگی کی حیثیت سے ہو، اسی واسطے عورت کو یہ سمجھنا پڑتا ہے کہ خانگی زندگی صرف اپنی نہیں بلکہ بیوی بھی ہے جس کے سوا کسی میں اور کوئی اچھائی نہیں۔

اس بنا پر اگر عورت خانگی زندگی کو اپنی خیر خواہی قرار دے تو اس کے لئے مرد کے اس معیار سے اس کا ہونا چاہیے کہ وہ جانتا ہو جس کی زندگی میں وہ خود بخوبی خوش ہے۔ اگر وہ اپنی زندگی میں مکمل تر تکمیل پر محسوس کر سکتا ہے کہ تقسیم عمل یا اختلاف منصب کے ساتھ قیمت کے معیاروں میں اختلاف نہیں ہے تو اس کی تسخیر اور خاندان کا قیام ان دونوں میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اپنی جگہ پر تو خیر نہیں ہو لیکن ترقی اور زندگی کے لئے دونوں ضروری ہوں۔ مگر اگر وہ عورت

دونوں میں سے کوئی بھی ہمیشہ تو اس رائے کے ہوتے اور نہ دوسرے کے نقطہ نظر کی اضافی اہمیت کے ساتھ پوری ہمدردی رکھتے ہیں۔ اس کا اثر سب سے زیادہ اس رویہ سے ظاہر ہوتا ہے جو خانگی زندگی میں بے وفائی کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے، اگر کوئی مرد تماشہ کھیلنے میں بے ایمانی کرتا ہے یا جعلی دستخط بناتا ہے تو مردوں کے پاس اس کے لئے ایک سخت منابطہ اخلاق موجود ہوتا ہے، لیکن اگر وہ خانگی زندگی کے متعلق عین ترین جرم کرتا ہے تو اسے ساتھ یا نسبتاً نرمی کا برتاؤ کیا جاتا ہے یا اس کے جرم کو اس سے نشتر انداز کر دیا جاتا ہے اور اس طرح کا جرم سامی کا بعد از ۱۱ مردوں کے حلقہ میں اجتماعی کامیابی سے مانع ہوتا نظر نہیں آتا۔ اسے برعکس خانگی زندگی کے تقاضوں کے متعلق خصوصاً اپنے ہم جنس کے لئے عورت کا معیار بہت سخت ہوتا ہے۔ غالباً اکثر عورتوں کو اس امر کا یقین دلانا مشکل ہے کہ ایک پتے کا چھپا رکھنا یا فرضی نام کا بنالینا بے وفائی سے زیادہ ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ عورت یا مرد برائی کی ان شکلوں میں کسی ایک کو پسند کرتے ہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کے متعلق جہور کے رویہ میں بجا از اہمیت فرق ہوتا ہے۔ فطرت مشغلہ اور اجتماعی معیار ان اختلافات کے لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ زن و شو میں خود کہنی ہی محبت ہو لیکن شاید ہی کوئی ایسی مثال ہو جس میں ایک دوسرے کو پوری طرح سمجھتا ہو، بلکہ اکثر مرد تو شاید عورتوں کو ذرا بھی نہیں سمجھتے۔ ایک مغالطہ تو عام نفیات کا ہے جس کے تائید کی تصویر پیش کی گئی ہے، اس کے جواب میں دو کسور مغالطہ مردوں کا اور تیسرا عورتوں کا ہے۔

اختلاف

والدین اور اولاد میں اختلاف عمر سے بعض ایسے امور

پیدا ہو سکتے ہیں جو کمال مناجہت میں رخنہ انداز

ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ کلی یہ واقعہ ہے کہ والدین و اولاد فی حقیقت اعمیالی طور پر تسلسل و انفرادی تغیر کے ایسے دو عوامل کے قائم مقام ہوتے ہیں

جو کثرت صورتوں میں ایک دوسرے سے دوچار ہوتے رہتے ہیں۔ والدین کو اجتماعی نظام میں بندھن ملتی ہے اور اجتماعی روایات کی بدولت ان میں ایک حد تک ثبات قہمی و تصدیق پیدا ہوتا ہے۔ ان اجتماعی روایات کی اگرچہ بچہ نشئی و بیرونی اثرات بہت لیکن اس کا اتباع استدلالی نہیں ہوتا۔ تشخیصات اور وصفت پذیر زندگی کو پورے اظہار کا موقع سمیٹنے ان معینہ طریقوں کے ذریعہ سے نہیں ملتا جن کا اختیار کرنا اسکے دسترس کے اندر ہوتا ہے۔ اسنے گا ہے ماہر وہ نے راستے اختیار کر لینا ہے۔ ممکن ہے والدین کی قدامت پسندی زیادہ دانشندانہ اور زیادہ اجتماعی ہو یا اسکے بجائے کردار کا ایک سخت و محدود انداز ہو۔ علیٰ ہذا ممکن ہے بچے کے بغض و نفیست غیر معمول اور جماعت کیلئے ممکن ہوں اور بغض سے زیادہ معقولیت اور زیادہ فیاضانہ اجتماعی نظم کی توقع پیدا ہوتی ہو۔ لیکن بہر کیف عقل و تہجد، نظم و تدبیر میں تعارض کے بعض پہلو برابر نظر آتے رہتے ہیں۔ قدر فہمیت کے اندازہ میں اختلاف بھی ناگزیر ہے اور اسکی کوئی فہمیدہ ہمدری سے ہو سکتی ہے۔ یہ خیال کرنا آسان ہے کہ بچے کے لئے اس یا اس شے میں کوئی خاص اہمیت نہیں مگر اس وقت کی ساری دنیا یہی شے ہے جس پر بچہ اس شے کی توجہ پر غالب آجائے جب بھی اس کا اثر طبیعت میں باقی رہ سکتا ہے اور مزاج و جذباتی زندگی کو متاثر کر سکتا ہے۔ غالباً اکثر والدین کو اس کا اندازہ نہیں ہوتا کہ کس قدر شروع میں راستی کا ایک کچا بین بعض صورتوں میں پر جوش احساس نشو و نما پاتا ہے اور کسی فعل کے متعلقہ حالات اس وقت کسی قدر مختلف نظر آتے ہیں جب ان پر ان محرکات کے لحاظ سے نہیں جو اس قسم کا فعل کسی جوان سے صادر کر سکتے تھے بلکہ ان محرکات کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے جنہوں نے اس فعل کو بچے سے صادر کرایا ہے۔ اکثر والدین اور اوانا ایک دوسرے کو چاہتے ہیں لیکن ان میں سے شاید ہی کوئی ایک دوسرے کو

وحدت نہیں ہوتا۔ رشتہ سازی، پارچہ بافی، خیاطی، کفش گری، صابون سازی، آہن گری، بخاری اور دوسری حرفتیں اب کارخانوں میں ہوتی ہیں۔ بچوں کو اکثر والدین میں سے ایک اور بعض صورتوں میں دونوں کے ساتھ مرافقت کا موقع نہیں ملتا۔ صنعت یا کاروبار کا اجتماع شہر کی طرف لے جاتا ہے، سواری و باربرداری کے موجودہ حالات کے لحاظ سے اسکے یہ معنی ہیں کہ گھر کی جگہ گاڑی کے خانوں کو ملتی ہے، آزادی کم ہو جاتی ہے، بار بڑھ جاتا ہے اور ماں اور بچہ کی وساطت سے نسل پرودہ باعث منزل اثرات پڑتے ہیں جن کا اندازہ ابھی تخمینہ کے دستہ میں سے باہر ہے لیکن بچہ کی زندگی پر اثر کے غیر یقینی مبعثت کو چھوڑ کے ہم اس وقت ان زبردست اثرات پر توجہ کرتے ہیں جو مرد و عورت پر پڑتے ہیں۔

مرد کے دن کو گھر پر نہ رہنے سے ناگہی زندگی کو جو فوائد یا نقصانات ہوتے ہیں انکی صحیح یقین ممکن ہے دشوار ہو۔ ایک طرف تو بہت زیادہ مسلسل ساتھ، اقتصاد کا حشرہ ہوتا ہے دوسری طرف علیحدہ رہنے سے ہمدردی میں کچھ نہ کچھ کمی اور اگر کام کا وقت زیادہ ہے تو بچوں کے ساتھ میل جول میں یکسر کمی کا احتمال پیدا ہوتا ہے اگر نئے شغف و محبت کے پیدا کرنے کا عظیم الشان فطری ذریعہ میں تو یقیناً یہ امر افسوس ناک ہے کہ باپ اس تعلیم سے محروم ہوتا ہے۔ لیکن عورت پر صنعتی انقلاب کا جو اثر پڑا ہے وہ عام طور پر محسوس کیا گیا ہے، چونکہ مشغول کی روز افزوں تعداد کا دروازہ عورتوں کے لئے کھل گیا ہے اسلئے وہ اقتصادی حیثیت سے زیادہ بے نیاز ہو گئی ہیں اب وہ شادی یا اپنے اعزہ کی دست نگرانی میں سے ایک صورت کے اختیار کرنے پر مجبور نہیں، اگر انکی شادی ہو چکی ہے اور وہ اپنے سابق مشغلہ سے کسی حد تک بے تعلق ہو گئی ہیں اتنب بھی وہ یہ محسوس نہیں کرتیں کہ حسب سابق وہ آپ اپنی مدد کے بجائے گھر کی ناقابل برداشت حالت کے انگیزنے پر مجبور ہیں۔ معینہ اذقات اور غیر شخصی معیار

رکھنے والے منظم مشاغل میں عورتوں کی شرکت کا ایک ضمنی نتیجہ یہ
 نکلے گا کہ خانگی کاروبار میں تاخیر کا پہلو زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔ یہ
 امر دشوار ہے کہ ایک ایسے مشغلہ کے لئے ماہر کارکن حاصل ہوں جسکے
 واسطے معینہ اوقات سے دو چند وقت کی ضرورت ہو، اثنائے کار میں
 رفاقت کے بدلہ علیحدگی ہو، مستاجر کے ساتھ بہت ہی قریب کا شخصی
 میل جول ہو، اوقات فرس کے علاوہ بھی کردار پر ایک حد تک قابو ہو
 اور آخر میں وہ اجتماعی پستی گوارا ہو جو کسی ایسے مشغلہ کا نتیجہ ہو جس میں
 مہم قدمہ کی ملازمت کے پس ماندہ آثار باقی ہوں۔ درحقیقت، گھر کی
 مالکہ اگر اپنا کام کرتی بھی ہے، تو اپنی حالت کو یکسر پس نہیں کرتی
 اب کوئی ایسا عام مشغلہ نہیں جس میں ہر شخص کو اپنی فطری قابلیت
 یا ذوق سے قطع نظر کر کے مہارت حاصل کرنا چاہئے۔ اگر ہر مرد کو
 صرف اپنے لئے نہیں بلکہ اپنے پورے خاندان کے لئے دوسروں کی
 مدد کے بغیر یا ایسے لوگوں کی مدد سے کپڑے جوئے، ٹوپیاں بنانا
 پریس بن کر اس کام میں مہارت نہ ہو تو غالباً ان چیزوں کے ٹھیک
 نہ ہونے کی اتنی ہی شکایت ہو جتنی انتظام خانہ داری کے اطمینان
 بخش نہ ہونے کی آجکل شکایت ہوتی ہے اور یوں کیا عجب ہے کہ ایک
 طرف تو زود رجحانی و نازک مزاجی میں اضافہ ہو اور دوسری طرف
 تنقید میں ترقی ہو جس کا انجام اس بوجھ کی زیدتی کے رنگ میں نظر آئے
 جو اس وقت بددلتانہ طلاق پر بڑا ہے۔ عورتوں کی روز افزوں تعداد
 کے لئے بہ فن میں تحصیل اور کسی میں کامل نہ ہونا باعث تکلیف ہوتا
 جاتا ہے۔ یہ اذعان کہ شخصی بخش نتائج کے بغیر محض کوشش کی اضافت
 ہو رہی ہے۔ واقعی کام زیادہ سولان روح ہو جاتا ہے۔

عورتوں کی جو اتمیل تعداد خانہ داری نہیں کرتی، یا ماہرین کی
 بدولت وہ خانگی کاموں کے بارے سے بالکل سبکدوش ہو سکتی ہے، انکے
 لئے صنعتی انقلاب نے امکانات کا ایک مختلف سلسلہ پیدا کر دیا ہے۔

اگر کوئی ایسا یقینی جوہر ہے جس کی پرداخت ہو چکی ہے تو خانگی زندگی میں سخت خلل اندازی کے بغیر اس سے کام لیا جاسکتا ہے، مگر اسکے مواقع کم ملتے ہیں۔ اگر عورت دن بھر گھر سے باہر نہیں رہ سکتی یا اگر شوہر اپنی بیوی کے کسی پر منفعت مشغلہ میں مصروف ہونے کو اپنی تکفالت خاندان کی قابلیت کے لئے موجب ہتک سمجھتا ہے تو اس صورت میں وہ ہر مشغلہ سے علاء محروم رہیگی۔ اگر اسکی اولاد ہے اور اپنی فلاح سے اس کو فہیدہ اور جذباتی دلچسپی ہے تو اسکے لئے اس علمی نشو و نما کا وسیع میدان ہوگا۔ لیکن اگر اسکے لئے کوئی باقاعدہ کارآمد مشغلہ نہ ہو تو اسکی زندگی مطابق معیار نہ ہوگی، بہت ممکن ہے شوہر کی سمجھ میں یہ نہ آ سکے کہ وہ کیوں دیکھنے کے بقول در بیکاری میں میری قائم مقامی کر کے اطمینان سے نہیں رہتی۔ لیکن اگر وہ مطمئن ہوگئی تو یہ اور برا ہوگا۔ صرف خواہ اسکو اطمینان ہو یا نہ ہو ایسی زندگی میں اسکی دعاغی یا اخلاقی ترقی کا امکان نہیں اور خانگی زندگی کو جو دیا خفیف الحکاتی سے کوئی مدد کے ملنے کی امید نہیں۔

جماعت کے بعض طبقات میں ایک ایسا اقتصادی پہلو پایا جاتا ہے جو بہت سی چھوٹی چھوٹی رسموں اور رسموں کی بعض حقیقی صورتوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ جب ہر خاندان متعلق سلسلہ کی ایک وحدت تھا، جب لین دین میں اشیاء کا تبادلہ ہوتا تھا اس وقت عورت کو پیدا سازی میں شریک کار سمجھنا ایک فطری امر تھا، جب پیدا سازی کا تعلق کارخانہ سے ہو گیا اور دولت یا اجرت مرد کے ہاتھ میں آنے لگی اور آ کے اس کی جیب یا جاکب ہی میں رہنے لگی تو اس کا اپنی ذات کو خاندان کا مشغلہ سمجھنا گھر یا بیوی کے ذاتی مصارف کے لئے رقم کے مانگنے کی ذمہ داری دینا اور اس طرح کی رسموں کو بیوی یا بچوں کے ساتھ سلوک سمجھنا آسان ہو گیا۔ اس قسم کے ذمہ داری تصور کو جو مسرت اور حقیقی اخلاقی تعلقات کے لئے بہک ہے عورتوں نے

کم و بیش مخالفت کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ یہ خیال دراصل اسی طرح مہل ہے جس طرح کسی بنک کے انتخواہ دار ملازم کا یہ خیال کہ میں بنک کا لفیل ہوں یا کسی کارخانہ کے مہتمم کا یہ خیال کہ میں تمام کارکنوں کا لفیل ہوں۔ خاندان کا مقصد اقتصادی تشعشع نہیں بلکہ امداد باہمی اور نسل کی ترقی و تسلسل ہے۔ جب انسان اس امر پر غور کرتا ہے کہ کون فریق زیادہ خطرہ برداشت کرتا ہے اور کون فریق زیادہ بچھتی و اخلاص سے ساتھ خاندان کی خدمت کرتا ہے تو معاشی مائتبی کا جو نظریہ رائج ہو گیا ہے اس کا شمار غیر معمولی توہمات میں ہونا چاہئے۔

ہندی و سبھی
مورثات

تعلیمی و تہذیبی اور سیاسی تحریکات سے فردیت کے روز افزوں احساس کو مدد ملتی ہے۔ تعلیمی و تہذیبی ترقی سے اس مطالبہ کو تقویت ہوتی ہے کہ مرد

کی طرح عورت کا مقصد بھی کوئی سنجیدہ مشغلتے ہونا چاہئے، علیٰ ہذا خواہ وہ اپنا کام خاندان کے اندر کرے یا اسکے باہر لیکن اس کو دماغ کی گرفت، سیرت کی تادیب اور خیال کی آزادی میں کچھ نہ کچھ حصہ ملنا چاہئے جو علمی طریقہ اور علمی اصول پر کام کی ہمیدہ اور قابلہ تنظیم سے پیدا ہوتی ہے۔ سیاسی جمہوریت اس امر کی طرف روز افزوں توجہ منعطف کر رہی ہے کہ دولت یا معاشرتی مرتبہ سے قطع نظر کر کے شخصی و شمار چل ہونا چاہئے۔ اب عورت کو اس قدر روز افزوں قانونی حقوق مل گئے ہیں کہ وہ بہت سی عیشیتوں سے قانون کی نظریں مرد کے برابر ہو گئی ہے گو ابھی رائے دہی کا اہم حق بڑی حد تک مستثنیٰ ہے، ایسی حالت میں مساوی آزادی، مساوی ذمہ داری، اور مساوی وقار و اقتدار کے عزم اور کسی بنیاد پر خاندان کے قائم رکھنے میں روز افزوں دشواری ہوگی۔ غالباً محسوس کیا جائے گا کہ اس کشیدگی کا بڑا حصہ جو خاص طور پر خانگی زندگی میں نفسِ آہی ہے (عدم توافق سے قطع نظر جو ہر نظام کے ماتحت ہو سکتا) یا مساوات کے تسلیم نہ کرنے کا نتیجہ ہے یا ان عام

اقتصادی حالات کا ثمرہ ہے جس کے مقابلہ اور تغیر کا انتظام کسی خاص خاندان کا نہیں بلکہ پوری جماعت کا فرض ہے

۵۔ غیر ملکی شد و مسائل (۱) اقتصادی

اقتصادی مسئلہ کی ایک وحدت کی حیثیت سے خاندان کے مفہوم میں وہ تعلقات شامل ہیں جو ارکان خاندان اور جماعت میں صرف ساز و پیدا ساز کی حیثیت سے پیدا ہو رہے ہیں۔

خاندان و پیدا سازی | ہم کو ان شخصیتوں کی حیثیت کا علم ہونا چاہیے جنہوں نے خانگی بیرونی مشاغل کے باطنی نتیجے کو وحدت کے ساتھ سامنے کر دیا ہے ہم کو معلوم ہونا چاہیے کہ جماعت کا روبرو اور پیشہ کی موجودہ تنظیم کی بدولت بہت سے مشاغل بدلتے ہیں۔ ان کے کارخانوں میں پہنچ گئے ہیں۔ سب سے عورت کو کسی خاص مشغور پیشہ یا خاندان میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑتا ہے اور وہ ان دو مسائل کو یکجا دیکھ کر یہ بیان کر چکے ہیں کہ جب خاندان تمام عورتوں سے یہ چاہتا ہے کہ وہ ایک ہی کام (خانہ داری) کریں تو وہ دراصل ان کو تمام انفرادی مشاغل اور ان بیرونی اعلیٰ و فنی ہنگامہ سے محروم کرتا ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ ان کی کئی کئی چیزوں اور بہت زیادہ زندگی کا ثمرہ ہیں۔ یہ ان دو کے علاوہ دیگر کوئی صورت نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک صورت حال یہی ہے وہ دو جماعتوں میں تقسیم ہو کر ان لوگوں سے ایک ایک شق اختیار کر لیتے ہیں۔ ایک جماعت تو یہ رہے گی کہ عمل کی اجتماعی تقسیم ہونا چاہیے۔ مرد کو بیرونی مشاغل میں مصروف ہونا چاہیے عورت کو خانگی کام و بدستبھیالنا چاہیے۔ دوسری جماعت کہتا ہے خیال ہے خاندانی زندگی کو صنعتی میدان کے آگے سر تسلیم خم کر دینا چاہیے۔

(۱) خانگی یا بقول منہ بوسینکٹ فرضی خانگی نظریہ کے

مردوں عورتوں، دونوں صنفوں میں بہت ایسے لوگ شامل ہیں جو صدق دل سے نظام خاندان کے حامی ہیں وہ خانگی زندگی کی بنیادی اہمیت کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، ان کو یقین ہے کہ وہ عورت کو نسل فیروہیت کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ اسے وقار و محبت کا بے مثل مرتبہ دیتے ہیں، بیرونی مشاغل کے مقابلہ میں وہ لامحالہ نقصان میں رہیں گے کیونکہ اول تو ان کی جسمانی ساخت ہی ایسی ہے دوسرے فطرت نے اسے کسی دوسرے مقصد کے لئے خاص طور پر پیدا کیا ہے اس کا بول بالا خاندان ہی میں ہے۔ اکثر عورتوں کے نزدیک اس وقت تک زندگی کی نشانی اور تجربہ کی نشانی نہیں ہوتی۔ نہ فردیت اور صنف کا پورا شعور حاصل ہوتا جب تک وہ اپنے خاندانی تعلقات کے اختیار کرنی حراست نہیں کرتیں۔ اس خیال کی عورتوں کو صرف نسل نہیں بلکہ خود عورتوں ہی کے نفع کے خیال سے باقی رہنا چاہئے۔ علاوہ بریں جب عورتیں مقابلہ کے میدان میں لڑتی ہیں تو شرح اجرت گر جاتی ہے اسلئے مردوں کو خاندان کی کفالت اور دشوار ہو جاتی ہے اور وہ قیام خاندان کی طرف سے زیادہ دباؤ برداشتہ ہو جاتے ہیں، پھل کی یہاں تک رائے کہ صرف شادی شدہ عورت کو گھر میں رہنا چاہئے بلکہ غیر شادی شدہ کو بھی کسی نہ کسی گھرانے میں 'خالہ' بنکے رہنا چاہئے۔ وہ تو بوزی خالہ بننا ہے مگر اس نظریہ کو بہت زیادہ قیود سے گراں بار کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۲) دوسری صورت کو بہت سے اہل قلم خصوصاً اجتماعیتہ زیادہ پسند کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہ فرض کرتے ہیں کہ خاندان کا نتیجہ ہر عورت کے لئے صرف خانگی زندگی نہیں بلکہ اقتصادی دست نگری کی شکل میں بھی بن رہتا ہے، ان کو یقین ہے کہ اس طرح کی دست نگری عہد وحشت کی یادگار ہی نہیں بلکہ نفسی کشش اور اقتصادی امداد کے تبادلہ کے نئے خاصے بداعلاقی میں شامل ہے اس لیے دیا تو خاندان کے نظام سے

دست بردار ہو جانا چاہتے ہیں یا اس میں عظیم الشان ترمیم کرنا چاہتے ہیں۔ انکا خیال ہے کہ خاندان و اسب جیسری نظام نہ رہنا چاہئے اور جب تک موجود حالات میں یہ بحری رہے گا۔

ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں یہ غلطی ہے کہ یہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں یہ غلطی ہے کہ یہ

مخاطب موجود ہے جس کے رفع ہونے کے بعد وہ لوگ یہ منانات باقی نہیں رہتی۔ اس مخاطب کی بنیاد یہ ہے کہ

کہ اخلاقی غایت کی تعیین اقتصادی مرتبہ سے ہوتی ہے، حالانکہ اقتصادی مرتبہ کی تعیین اخلاقی غایت سے ہونا چاہئے۔

فرض خانگی نظریہ کو یہ مخاطب ہوتا ہے کہ گھر کی یا تو قیہم اقتصادی صورت ہی رہی یا پھر یہ سہ سے قائم ہو جائے گا۔ قیام

لئے اس امر کی ضرورت تو ہے کہ مرد عورت اور بچے اس گھر میں رہیں کہ ایک دوسرے کے لئے معین ہو سکیں، تعیین خاندانی

کے موجودہ طریقوں، خانگی خدمات اور خانگی زندگی کے تمام معنی میں کامن و عن تمام رہنا ضروری نہیں۔ عورت و مرد میں ایک ایک کی

عمل موجود ہے۔ جو عورت شادی و کماحقہ سمجھ کر کرتی ہے وہ خاندان اس تقسیم کو قبول کرتی ہے لیکن یہ تقسیم جو راہ اختیار کرتی ہے، اسکی

بنیاد زیادہ تر اس پر نہیں کہ عورت گھر کے باہر خاندان کے لئے کام نہیں کر سکتی۔ یہ تو وہ اس وقت برابر کرتی ہی ہے جب شوہر کی بیماری

یا موت کی وجہ سے اس پر دوسرا بار پڑتا ہے بلکہ اسکی بنیاد یہ ہے کہ

واقعہ ہے کہ مردان فرائض کو انجام نہیں دے سکتا جو اولاد کی پرورش کے سلسلہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اسکے یہ معنی نہیں کہ یہی عورت کی پوری

زندگی کا مصروف ہے، اسکے یہ معنی ہیں کہ اچھی بڑی یا ماں بہن کے لئے صنعت کی تمام ممکن ترقیوں کے باوجود ہر عورت کا کھانا پکانا، سارے

اور اور دری کا کام کرتے رہنا ضروری ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اگر

اپنے پیشہ یا حرفت سے پہنچ اس میں بریں الگ رہتی ہے تو

دوبارہ اس کام کے کرنے میں اکثر و شوری پیش آتی ہے مگر ایسے مشفق
 موجود ہیں جن میں یکسر انگ نہ تھا تشریف نہیں۔ ان کے علاوہ بعض ایسے
 مشفق بھی ہیں جن میں وہ طبعیہ تجربہ محض ہونے کے بجائے مہر ہوگا۔
 جس سے وہ دانش مازی کے مسئلہ میں ایسی تربیت مل چکی ہے وہ اگر
 علیہ پیشہ تو تعلیم کو اپنے مفید و مفیدہ اثر کی وجہ سے زیادہ مارگر بنا لیں
 یہ صفت نیکو شہری یا جتہمی یا بھڑا یا بھڑا جو صبر مندوں میں قابل
 شہرت یا کارکن شہرت ہوتے گی اس میں شک نہیں کہ موجودہ تعلیمی و
 اجتماعی تنظیم کو اسلئے نقصان پہنچ رہا ہے کہ وہ اس خدمت سے محروم
 ہے جو شہری شدہ عورتیں انجام دے سکتی ہیں جس طرح کہ شہری شدہ
 عورتوں کو اسلئے نقصان پہنچ رہا ہے کہ انھیں ایسا کام نہیں ملتا جو ان کے
 مزاج کے موافق اور ان سے انفرادی مذاق و استعداد کے مناسب
 ہوتا ہے۔ اقتصادی مشغول میں روز بروز آزادی سے گھر کو نقصان
 پہنچ رہا ہے۔ اسکی ترقی ہوئی جو لوگ عورت کی اقتصادی آزادی کے لئے
 خاندان کو فدا کر دینا چاہتے ہیں ان کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ عورت کے کسی
 منفعت مشعلہ میں مصروف نہ ہونے سے وہ یہ نتیجہ اندکرتے ہیں
 کہ مرد اس کا متعلق محض ذاتی صفت کے لئے کرتا ہے۔ اسلئے یہ معنی ہیں
 کہ جس حالت کو وہ برا کہتے ہیں اسلئے وجود کو پہلے ہی سے نقص کر لیا
 ہے۔ اس جماعت کے نظریہ کا استعمال زائد سے زائد ان شادیوں کے
 متعلق ہوتا ہے جو محض خود غرض اور تجارتی نقطہ نظر سے کی جاتی ہیں
 اگر کوئی مرد اپنے اہل بیت کیلئے شادی کرتا ہے اور اسکی نقد قیمت دینے
 کیلئے تیار ہوتا ہے اگر کوئی عورت نقد رقم یا ماں ادا کے لئے شادی
 کرتی ہے اور اسکی قیمت دینے کے لئے تیار ہوتی ہے تو اس نقطہ کے
 متعلق شک نہیں ہو سکتا جو اس طرح کے سودے کے لئے استعمال کیا جائیگا ایسے
 سودے کا نتیجہ اخلاق کے نقطہ نظر سے خاندان کی شکل میں نہیں نکلتا
 اور نہ محض مذہبی یا قانونی کاروائیوں سے اس میں اخلاقی حیثیت پیدا

ہو سکتی ہے، اخلاق کی رو سے خاندان کا وجود ایک دوسرے کے خود غرضاً
 استغناء کے لئے نہیں بلکہ ایک مشترک مقصد کے حصول کے لئے ہوتا ہے۔
 اس مشترک مقصد کی تشکیل میں زن و شو دونوں حصہ لیتے ہیں۔ اگر یہ دونوں
 نفع بخش مسائل میں مصروف ہیں تو اچھا ہے، اگر میاں گھر کے باہر اور
 بیوی گھر کے اندر کام کرتی ہے جب بھی اچھا ہے۔ اگر آپ میں تو عورت
 کو اپنے ذمہ مشترک محنت کا وہ حصہ لینا پڑیگا جو زیادہ مشکل اور زیادہ
 جانکاری کا باعث ہوگا عورت گھر کے باہر کام کرے یا گھر کے اندر
 امر کے فیصلہ کا دار مدار اس بات پر ہونا چاہیے کہ ان دونوں صورتوں
 میں سے کون سی صورت تمام متعلقین کے نقطہ نظر سے اچھی ہے۔
 اس کا دار مدار زیادہ تر خود عورت کی قابیلیت، مذاق اور تجربہ کی نفع دہی
 ہوگا۔ لیکن بہر کیف اقتصادی تعلقات اصل میں خاندان کے اندر قائم ہوتے ہیں
 اور اسکے بعد اقتصادی خیال کو اخلاقی خیال کے باطن میں منتقل کر دینا چاہیے۔
 خاندان کی صرف سازا | صرف ساز کی حیثیت سے خاندان کو محنت اور تمام
 حیثیت | اقتصادی طریقہ عمل کے ساتھ جو تعلق ہے اس سے
 ایک اہم اخلاقی مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ پیدائشی سازگی
 کا تعلق خاندان سے نہیں رہتا ہے لیکن خاندان اپنے صرف پیدائشی
 کا انتخاب کرتا ہے اس کا اثر پیدا کرنے پر پڑتا ہے۔ اس باب میں گھر
 کی عورت ہی قابو پانتا ہے اور اسی کو چاہا جاتا ہے۔ یہ انتخاب صرف
 داخل پیوؤں پر غور کیا جاتا ہے۔ اکثر عورتیں کویت سے خریدنے کے لئے
 صحت عادات خدا لیتے اور اپنے سرمایہ کو جہاز میں لے کر باہر جانے
 کو اپنا فرض سمجھتی ہیں مگر اخلاقی ذمہ داری اس نقطہ پر پڑھنے نہیں
 ہو جاتی۔ صرف ساز اگر چاہے تو پیدا ساز کے بہتر عادات باطنی طور پر
 منقول اوقات اور اپنی اہرت کے حصول میں معین ہو سکتا ہے لیکن
 اس کا اصلی نفع یہ ہوگا کہ ایک ایسی عام رائے پیدا ہو سکے گی جو داخل
 سے محفوظ کارخانوں کے انتظام اور بذریعہ قوانین کمسنوں کی مددوری اور

عقربین کا رخاؤں کے انداز کا منسوب کر سکے گی مگر جس میدان میں
صرف سارا اس سے زیادہ اپنے اقتدار کا استعمال کر سکے گا اس کا عقرب
ان اشیاء کی تعیین سے ہو گا جو بنائی جائیں گی۔ کھانے کے لئے
مشتی چیزیں بنائی جائیں گی کسی کد میں بھی جائیں جس قسم کے تاشے
و کھانے کے جائیں کس طرح کے کپڑے کئے جائیں، کس دفع کے مکان
تخلیہ ہو اور انہی اثرات کیلئے کیا سوان ہو ان امور کی تعیین بڑی حد تک
مفسد ساز ہے۔ گناہ میں ہے۔ سو گئی، نفع بخشی، اور سحابی کا نفع تنہا
ہو، انہی کو زیر، جو صرف کرنا ہے، جو شاید ہی کوئی کاریگر جو اپنے
کار میں ہو، دیکھا ہو، نقصان سے بچ سکتا ہو۔ دو اقتصادى اخلاق ہوتے
ہو، گناہ پر ایک شین الزام ہے جو ایسی اشیاء کی پیدا سازی کی
حدیث ہے، جس سے حقیقی یا مستعمل ضروریات کی تسکین نہیں ہوتی۔
انسانی طرز عمل کے بیانات میں یہ کہا جا چکا ہے کہ مال اور اسکی مطلوبہ
شے، ترقی کی ایک ایسی غایت ہے جو غیر راجح کے نقطہ نظر سے
ہر جہاں ان دونوں پر ایک تیسرے غایت کا اضافہ کیا جاسکتا
ہے، جو یہ تلقین شین چاہئے کہ جن چیزوں کی وہ خواہاں ہو
و جن سے ناروا لطف اندوزی نہیں بلکہ حقیقی مسرت حاصل ہوتی
ہے، ان ایسی چیزوں کے خواہاں ہوتے ہیں جن کی سب سے کہ
مسرت ہوتی ہے، زندگی کی مسرت ہی نہیں بلکہ اس کی ترقی، اسکی ترقی
استعدادوں اور وچپیوں کا ظہور بڑی حد تک صرف سازی کی رہنمائی سے
ہوتا ہے اور اس رہنمائی کا موثر آلہ عورت ہے۔
اگر عورتوں کی بہتہ اور وسیع تر تعلیم کی زیادہ فہمیدہ صرف سازی
کے عہدہ اور کوئی وجہ نہ بھی ہو تو صرف یہ وجہ ہی جماعت کی طرف
سے مذکورہ بنائیں تعلیم کے مطالبہ کے لئے کافی و والی ہوگی۔

۶۔ غیر ملکی شدہ مسائل (۲) سیاسی

خاندان کو سیاسی مسئلہ کی ایک کڑی اسٹے قرار دیا جاسکتا ہے کہ
اول تو اس میں ارکان ایک عام مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں دوسرے
اس کے اقتدار کا تعلق سلطنت سے ہوتا ہے۔

خاندان کے اندر اندر اگر خاندان کی سیاسی حیثیت اچھی طرح پیش نظر رہے
تو ارکان کے اندرونی تعلقات کی بنیاد میں اخلاقی
پہلو زیادہ ہو اور باہم تقادم و تعارض کے مواقع کم پیش آئیں۔ اگر شخص
کوئی زمرہ ایسا ہے جسے متحدہ طور پر کام کرنا ہے تو اس میں قابو اور
سرگروہی کا ہونا ضروری ہے اکثر ضرورتوں میں تو رہنمائی یا سرگروہی کیلئے
موزوں ترین شخص کے بارے میں مشترک اذعان موجود ہوگا لیکن جب
کوئی ایسا زمرہ ہوگا جسکی نوعیت مستقل ہوگی اور جس میں قیام مصالح
کے ظہور کا اکثر موقع پیش آئیگا تو اس میں قیام اتحاد کیلئے طاقت یا پھر
کسی ایسے ذریعہ کی ضرورت ہوگی جس کو لوگ اپنے مشترک ادادہ کا
مجسمہ خیال کرتے ہوں گے۔ جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، جماعت کے
بالکل ابتدائی زمانہ میں یہ پہلو سرکردگی کے انفرادی و شخصی پہلو سے متاثر
نہ تھا۔ لیکن سیاسی پہلو کا تصور جس قدر شخصی پہلو کے تصور سے آزاد
ہوتا گیا اسقدر یہ تسلیم کیا جانے لگا کہ فرمانروا کوئی شخص (مثلاً ہنری یا ولیم)
نہیں بلکہ بادشاہ یا پارلیمنٹ ہے جو قوم کی قائم مقام ہے۔ اس کے بعد
کہیں جا کے حکمرانی میں دستہ اخلاقی حیثیت زیادہ ہوئی۔ اب اطاعت
اسٹے باعث دولت نہ رہی کہ ارکان خود ہی عالم اور خود ہی محکوم تھے۔
یہ دونوں کی نہیں بلکہ خود اپنی تھی۔ لیکن خاندان میں شخصی تعلق اس قدر
گہرا ہے کہ سیاسی تعلق اس کے آگے نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ پھر سری

خاندان کے زمانہ میں اور اسکے بعد سے مرد کو استعمال اقتدار کا قانونی اختیار حاصل ہے اور چونکہ اسکی تائید کے لئے عدم مساوات کا نکتہ پر مروجہ ہے اسلئے اس میں کون سے تعجب کی بات ہے، اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہی اطاعت شخصی حیثیت سے ضروری ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ میں خاندان کے مشترک مقصد کا بعض صورتوں میں اسی طرح بہترین قایم مقام ہوں جس طرح بعض اور صورتوں میں عورت ہوتی ہے۔

مساوات و عدم مساوات

لیکن یہاں شخصی رویہ سے زائد کو تسلیم کیا یہ وہاں بھی فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تمام ارکان کی اہمیت یکساں ہے یا نہیں؟ چند دن قبل ثبات اس سوال کا جو جواب دیا جاتا تھا وہ غیر مبہم تھا۔ عورتوں کی خاطر داری، حسن و ظرافت کی پیشکش، تنصیف ماواں اور بیویوں کی عزت کے سے بغیر مستثنیات کے علاوہ جماعت کے نظامات و قوانین میں عورت پر سنجیدگی کے ساتھ توجہ نہیں کی گئی تھی تمدن کے خیالات و زندگی میں بے شک کے مواقع عورتوں کو حال ہی میں ملے ہیں، ان کے لئے عام کمپنی تعلیم کے انتظام کو ابھی کوئی سو برس نہیں ہوئے ہوں گے اور یہی تعلیم کا آغاز تو اسی نسل میں ہوا ہے۔ مگر اس اذعان سے برابر قدم چم رہے ہیں کہ جمہوریت نسل آدم کے نصف حصہ کو نہ دیکھتا ہے کہ سمجھ سکتی ہے اور نہ زندگی میں رفاقت سے محروم کر سکتی ہے، ابتدائی زہر ویران انسان کی ادیں تربیت رکن زہر کی تھی اور ناگزیر حیثیت شخصی یا فرد واحد کی نفسی اپنی نصف کے لحاظ سے یہی حالت عورت کی ہے مگر اب وہ یہ مطالبہ کر رہی ہے کہ اسکی ادیں حیثیت شخصی ہے اور ناگزیر حیثیت عورت کی ہونا چاہئے۔ اقتصادی حیثیت کی طرح اس کا ہم عہد ہونا ہی شادی کے متعلق ناگزیر عورتوں اور ان سے کسی قدر کم ناگزیر مردوں کے رویہ پر اثر پڑتا نظر آتا ہے اسلئے سوال یہ ہے کہ آیا خاندان کے لئے عدم مساوات ضروری ہے یا اس کا قیام مساوات کی بنیاد پر ہو سکتا ہے؟ اسی کو اگر ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ دریافت کیا جا سکتی

کہ بالفرض خاندان اور موجودہ تخریب مساوات میں اختلاف ہو تو کس کو تسلیم
ختم کرنا چاہئے؟

’فرضی خانگی‘ نظریہ نے کس مسئلہ کے متعلق جو رائے قائم کی ہے
وہ اسکی اس رائے سے ماخوذ ہے جو اس نے خاندان کے اقتصادی
تعلقات کے متعلق قائم کی ہے اور جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس کا
یہ خیال ہے کہ خاندان کو زندگی کے ایک نمایان دائرہ عمل کی حیثیت
قائم رکھنا چاہئے اور اسکی اہمیت ذہنی، جسمانی یا اقتصادی دائرہ عمل
کے مساوی ہونا چاہئے اس کے علاوہ اسکی یہ بھی رائے ہے کہ خاندان کی
حیثیت اسی وقت قائم رہ سکتی ہے جب عورت کی زندگی بہت اسی کے
زیر اثر ہو اور اس کا تعلق کسی دوسرے دائرہ عمل سے نہ ہو، اس کے معنی
یہ ہیں کہ عورت ذہنی و سیاسی زندگی کے ایک حصہ سے محروم رہے گی
اور گو وہ مرد سے مل استفادہ میں کم نہ ہو لیکن نشو و نما میں کم ہوگی اس
خیال کے بعض حامیوں کا یہ قول ہے کہ امریکہ کی عورتوں نے تعلیم و ذہانت
میں اس تیزی سے ترقی کی ہے کہ وہ متوسط درجہ کے ان مردوں سے
بڑھ گئی ہیں جنہیں نشہ اپنی تعلیم پہلے ختم کر دینا پڑتی ہے اور اسلئے
وہ شادی کرنے لے گئے تیار نہیں ہوتیں

اگر خاندان کے دوام کا دار مدار بلا دستی وزیر دینی کے متعلق رہے
تو واقعی منظرہ میں ہے کیونکہ مردم سیاسی و اجتماعی قوتوں کا رخ مساوات
کی طرف ہے اور مل کے اس یادگار قول سے اختلاف ناممکن ہے کہ ہمیں
احساس اخلاق کی واحد تعلیم گاہ مساوی المرتبہ ارکان کی جماعت ہے مگر
مساوات کے بعض حامیوں نے جدید تہذیب اور خاندان کی مغالطہ اٹھانے
تفریق کو صحیح تسلیم کر لیا ہے۔ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ خانگی زندگی کی حالت
اپنے طریقوں کے لحاظ سے بدستور غیر علمی اور دلچسپیوں کے لحاظ سے کمزور
رہے گی۔ نے شک بعض مردوں کی طرح بعض عورتوں کی بھی نظر میں کہانی
معلومات، موسیقی اور تھیمز کی دلچسپیوں کی قدر ان اساسی انسانی ہندویوں

اور قوتوں سے زیادہ ہوتی ہے جن کی توسیع و ترقی کی خدمت ان چیزوں کو انجام دینا چاہئے، لیکن یہ بہت آسانی سے مان لیا جاتا ہے کہ ماں وں بہوی کی حیثیت سے عورت کے فرائض و مواقع جسمانی ضروریات کے انتظام کے لئے خالص غیر علمی طریقوں تک محدود ہیں اور ان کے دائرہ سے علمی طریقے ذہنی رفائیت اور اخلاقی مسائل کا موثر حل خارج ہے۔

موجودہ بے چینی کا علاج اسلئے موجودہ بے چینی کا علاج خاندان اور تمدن کے ذہنی و سیاسی و غیرہ پہلوؤں کی تفریق سے نہیں بلکہ ان کے باہم شیر و شکر ہونے سے ہو سکتا ہے جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ تعلیمی اور والدینی جبلت کی اساسی قوت کی خاطر تہذیبی اغراض کو اپنے فرائض سے دست بردار ہونا پڑے گا وہ اول الذکر کے متعلق کھنڈی سے کام لیتے ہیں یہ فرض کرنا کہ اگر خاندانی تعلقات کی بنیاد بالادستی و زیردستی کے بجائے جمہوریت و مساوات پر ہوگی تو ان میں کس نظام کم ہوگا سیاسی ترقی کی ترویج کو نظر انداز کرنا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی کا کوئی ایسا حصہ نہیں جس میں خاندان سے زیادہ ان تمام امور کی ضرورت موجود یہ علوم سے حاصل ہو سکتے ہیں یا جس میں خاندان سے زیادہ تعلیمی تنظیم اور ذہنی رسائی کی کنفاہش ہو۔ جس طرح خاندان کو صرف ساز کی حیثیت سے پیدا سازی پر قابو حاصل ہے اسی طرح اولاد کی بدولت اسے زندگی کے اجتماعی تعلیمی اور سیاسی پہلوؤں پر اثر حاصل ہے جن کی تکمیل اولاد کے اعنقوں ہوتی رہتی ہے۔ خانگی زندگی کے امکانات بلکہ فرائض کی بھی تکمیل کے لئے موجود حالات میں ذہنی تربیت اور شہری مہرگی کی ضرورت ہے۔ مدرسوں میں مذہبی تعلیم اور صحیح اجتماعی زندگی کے امتداد و پامناہت تفریح، معاملات شہر جمہوری صحت اور جمہوری اخلاق نے انتہا کو اپنے فطری محرکات خانگی زندگی کے ضروریات ہی میں ملتے ہیں۔ جو نظریہ والدین خصوصاً ماں کو گھر تک محدود رکھتا ہے اسے گھر کے حدود کی تعیین کرنا چاہئے۔ خانگی ذمہ داریوں کی تعیین گھر کی پار دیواری سے

کرنا بہل ہوگا۔ خاندانی مصالح اور اولاد کی خبر گیری کے اس وسیع مفہوم کے لحاظ سے عورتوں کی وسیع تر تعلیم یقیناً بجا ہوگی۔ جن امور کی اہمیت انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے زیادہ ہے انھیں سائنس نے ابھی مشکل ہی سے لاحقہ لگایا ہے۔ یہی معلومات تندرستی و بیماری سے زیادہ ستاروں کی ساخت کے متعلق یا غذا کی مضامین سے زیادہ طاقت کی مضامین کے متعلق انسانی زندگی کے دشمن بری افواہیں پھیلاتی عصمت فروشی اور لاولدی کے واقعی اسباب سے زیادہ قدیم علم ارتد کے متعلق ہے۔ خاتمی زندگی کے واقعی امکانات کے لحاظ سے دو باتیں یکساں بہل ہیں۔ ایک یہ کہ اگر خاندان خصوصاً اسکی عورتیں تہذیب سے علیحدہ رہیں تو خاندان بوجہ حسن محفوظ رہ سکے گا، دوسرے یہ کہ خاندان میں کامل زندگی کے حاصل ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ ان دونوں غلطیوں کی ایک ایک اصلاح نہیں ہو سکتی۔ خاندان کو خاتمی و تہذیبی زندگی کی علیحدگی سے نہیں بلکہ آمیزش سے تقویت پہنچ سکتی ہے۔ اقتصادی مسائل کی طرح یہاں کوئی خاندان تنہا کامیاب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مسائل بڑی حد تک ایک اجتماعی سوال ہے، البتہ جو خاندان آزاد و منجذب رہے جن میں باہم رفاقت و جان نثاری پائی جاتی ہے وہ اس سوال کو بزور آگے بڑھا رہے ہیں اور آئندہ مکمل خاندان کا راستہ ہموار کر رہے ہیں۔

۲۱ خاندان پر اقتدار جن میلانات کا گزشتہ صفحات میں ذکر کیا گیا ہے ان کی بدولت جمہور کی توجہ ناموافقیت و بے چینی کی ظاہری علامات پر مرکوز ہو رہی ہے۔ غالباً طلاق کی کثرت بڑی حد تک ان مباحث کا محور ہوگی جو حال میں خاندانی مسائل کے متعلق ہونے لگی ہیں اسباب کو ہم بیان کر چکے ہیں ان کے باعیش حصول طلاق کی کوشش میں ترقی ہو رہی ہے اور جب تک زیادہ مستحکم حالات نہ پیدا ہو لیں گے، اسوقت تک یہ ترقی جاری رہے گی چونکہ مذہب کا اقتدار اب بے چون و چرا کم تسلیم کیا جاتا ہے اسلئے افراد کو خود اپنے

اے دی قابو پر دار مدار رکھنا پڑتا ہے اور خواہ اہل فرانس کی طرح والدین
 شادی کا فیصلہ کریں یا اہل امریکہ کی طرح خود فریقین صرف اپنی رائے اور
 جبر سے ارادہ سے کام لے کر فیصلہ کریں۔ بہر حال نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ طلاق
 کی خوشی و طرح کے لوگ کرتے ہیں۔ جن لوگوں کا مزاج انفرادیت
 پسندانہ اور مقصد خود غرمانہ یا عافیتی لطف ہوتا ہے۔ ان کو متوقع
 ناکامی میں ناکامی اور کشش جدت کے اختتام کے بعد شادی
 کی بندش تکلیف دہ معلوم ہونے لگتی ہیں۔ یہ بد اخلاقی کی وہی شکل
 ہے جس کی تھوڑی بہت روک تھام تو عام رائے اور قانونی بندشوں
 سے ہو سکتی ہے مگر ازالہ صرف پوری زندگی کے متعلق زیادہ سنجیدہ
 اور اجتماعی رویہ سے ہو سکتا ہے، لیکن کچھ لوگ ایسے ہیں جنہیں بعض
 حالات کے طاقت خود اس رشتہ کے اندر ہی وہ اسباب موجود نظر
 آتے ہیں جو اصل مقصد کے لئے مہلک ثابت ہو گئے ہیں۔ بے وفائی،
 ظلم، مستکرات کی عادت یا برتاؤ کی وہ کم ناشایستہ لیکن زیادہ موثر
 شیطانی جو انسانی زندگی کے لئے تباہ کن اور بچوں کی اخلاقی حالت
 کے لئے مضرت رساں ثابت ہوتی ہیں یا خیالات میں اجنبیت جس
 سے حاجی معیت اگر خود داری کے صریح مخالف نہیں تو اخلاقی نفع
 سے قہرور معرا ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے یہ طبقہ مخلصانہ محرکات کے تحت
 نہ رہتا ہے۔ ان حالات میں جماعت کس حد تک برہمی خاندان کی اہاد
 دے سکتی ہے اور کس حد تک وسیع تر اجتماعی مقصد کی خاطر ذاتی قربانی پر بجا
 ادا کر سکتی ہے۔ یہ دراصل اسی سوال (ذاتی حقوق اور جمہوری بہبود کے
 تقابل) کی دوسری شکل ہے جس پر اقتصادی مسائل کے سلسلہ میں غور کیا
 جا چکا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں خارجی قواعد کے ذریعہ سے عقدہ کشائی
 ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ اگر ممکن ہے تو اس طرح کہ ایک طرف تو افراد کو تہدیح
 اجتماعی قالب میں ڈھالا جائے اور دوسری طرف جماعت کا اجتماعی نشوونما
 اس حد تک ہو جائے کہ وہ عزت و آزادی میں اپنے تمام ارکان کو شریک

کر کے تاہم یہ امر نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ دائمی رشتہ کا تصور اور سلطنت کی طرف اسے اسکی تائید یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ بجائے خود انسان کو شادی سے قبل اور اس کے بعد زیادہ غور و فکر سے کام لینے پر آمادہ کریں گی۔ اگر ذاتی یا عارضی خیال کے بدلے وسیع تر اجتماعی مفاد کے نقطہ نظر سے صورت حال کے مقابلہ کا مصمم عزم کر لیا جائے تو کیا محب ہے کہ تصادم کے بعض اسباب کا ازالہ اور اجنبیت کے بعض میلانات کا انسداد ہو جائے۔

لیکن طلاق مرض نہیں بلکہ اسکی علامت ہے۔ جدید علم اجتماعی صحت

مستفی و اقتصادی امراض کی طرح اجتماعی امراض کے لئے بھی اختیار کرنا پڑیگی۔ یہ علم ان اجسام کو جدا کر رہا ہے جو مناسب حالات کے تحت نظام جسم پر حملہ کر کے اسکے توازن کو درہم برہم کر دیتے ہیں۔ اسے یہ نظر آ رہا ہے کہ امراض سے تحفظ کا بہترین بلکہ درحقیقت آخری ذریعہ علی العموم وہ قوت مقاومت ہے جو عمل حیات کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس قوت کو محرکات یا جراثیم سے عارضی مدد مل سکتی ہے لیکن اسکی تجدید کا انتہائی ذریعہ یہ ہے کہ قدیم جمود کی جگہ از سر نو تعمیر کا سلسلہ جاری رہے، کیونکہ ازکار رفتہ نسیجات کا بقا، ضعف و خطرہ کا موجب ہوتا ہے۔ اجتماعی جسم کو بھی اسی قانون کے ماتحت رہنا پڑیگا۔ علم ان اخلاقی مفاسد میں اسے بہتوں کے خاص اسباب بنانے میں کامیاب ہو گا جن میں ہم اسوقت مبتلا ہیں۔ افلاس، جرائم اجتماعی، ان انصافی، خاندان کی برہمی، سیاسی خرابی۔ وہ امور ہیں جنہیں ایک عام بشر یا برائی کی حیثیت سے تسلیم کر لینا کافی نہیں، اگر ہیں ان کے اظہار اسباب اور خاص علاج معلوم ہو جائیں تو اکثر صورتوں میں ان کی مقدار کم ہو سکتی ہے، تاہم بڑا اعتماد انہی ابتدائی قوتوں پر کرنا پڑیگا جنہوں نے انسان کو شاہراہ ترقی کی اس منزل تک پہنچایا ہے۔ سچی

تشتی بننے والی چیزوں کی تلاش میں پیہم قیمتوں کا ازسرنو قلم کرتے رہنا، نصب العینوں کی مسلسل تعمیر، تنقید اور ازسرنو تشکیل کرتے رہنا، زندگی کے وسیع تر قانون اور انفرادی نظم اخلاق سے جو شے زائد ہے اس کا احترام کرنا، بہمدی و محبت کا اظہار اور انصاف کا مطالبہ یہی وہ قوتیں ہیں جنہوں نے ہمارے موجودہ اجتماعی نظام کو قائم کیا ہے اور اگر اس نظام کو صحیح و سالم یا قوی تر ہو کے رہنا ہے تو اسکو حقیقی خدائی زندگی کا زیادہ صحیح منظر بنانے کے لئے ازسرنو تشکیل میں مذکورہ بالا قوتوں ہی سے پھر کام لینا پڑیگا۔

ہم کو پوری طرح معلوم نہیں کہ روح میں زندگی کہاں سے آتی ہے اور نہ جب تک ہم اخلاقیات کے دائرہ میں اس کا مستقبل معلوم ہو سکے گا، لیکن اگر ہمارے مطالعہ سے کوئی بات معلوم ہوئی ہے تو وہ یہ ہے کہ اخلاق ایک زندگی ہے نہ کہ کوئی ایسی شے جو ہمیشہ کے لئے تیار شدہ اور مکمل ہو۔ یہ ایک جبلت ہے جو اپنے ساتھ حرکت و کشمکش رکھتی ہے۔ جب کوئی جدید و سنگین صورت حال رونما ہوتی ہے تو اس قوت کا ظہور اور اسکی سطح میں بلندی پیدا ہوتی ہے۔ علم اخلاق جب عمل نشوونما کا سراغ لگاتا ہے تو اس کا مقصد زندگی کا پیدا کرنا نہیں ہوتا (زندگی تو پہلے سے موجود ہوتی ہے) بلکہ صرف اسکی قوانین و اصول کو دریافت کرنا چاہتا ہے اور یہ وہ شے ہے جس سے اسکی مزید ترقی کے زیادہ قوی یا زیادہ آزاد اور زیادہ یقینی ہونے میں اسلئے مدد ملنا چاہئے کہ وہ زیادہ ہمیدہ ہوگئی ہے۔

ممت

صحت نامہ اخلاقیات

صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح	صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳	۱۲	۳	Will to live	۸۶	حاشیہ	۲	آباہ اجداد
"	۲۲	"	Will to Power	۱۰۰	۲	۲	آباہ اجداد
"	۲۵	"		۱۰۴	۱۴	۱۴	یوم النسبت
۵	۲۰	۵		۱۰۸	۲۴	۲۴	شور
۱۱	۲۰	۱۱		۱۱۵	۱۵	۱۵	بادشاہیت
۱۲	۱	۱۲		۱۳۵	۲۱	۲۱	سوسوکیہ
"	۳	"		۱۳۰	۲۲	۲۲	شاگردوں
۱۷	تحت عنوان	۱۷		۱۶۲	۲۱	۲۱	خلق
	باب			۱۷۸	۳	۳	خاموشی
				"	۵	۵	علم
۱۹	۱۲	۱۹	کہ یہ قدیم	۱۷۹	۵	۵	سکا تو لیکھی
۳۱	۱۹	۳۱	زیوس	۱۸۹	۲۳	۲۳	اوریں یعنی ادنیٰ
۴۰	۱۵	۴۰	گلہ	"	"	"	مقابل
۶۲	۱۲	۶۲	ایجن	۱۹۶	۱۳	۱۳	حکومت میں ان
۶۶	۱۷	۶۶	رہتا	۲۰۰	۱۶	۱۶	صول اخلاق
۷۳	۱۰	۷۳	کے اعانت				

صحیح	غلط	۱	۲	صحیح	غلط	۱	۲
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
میراثات	موثرات	۸	۵۳۹	متفحص	ہتفحص	۲۱	۲۰۳
نظامات	نظامت	۱۸	۵۴۲	طریہ انسانی	طریہ انسانی	۷	۲۰۴
مستاجر مستقل	مستاجر مستقل	۱	۵۴۵	موجودہ ہونا	موجودہ ہونا	۱۷	۲۱۸
اسے	ایسے	۱۵	"	نے سے	نے سے	۲۳	۲۳۳
رائے	سائے	۱۹	۵۵۸	جلوہ گر	جلوہ گر	۱	۲۵۵
تعداد کی رہنمائی	تعداد کی رہنمائی	۳	۵۶۸	خود افعال	خود افعال	۱۹	۳۷۳
کی رہنمائی	کی رہنمائی			غذا کے طور پر	غذا کے طور پر	۱	۳۸۶
بیمو دی	بیمو دی	۱۰	۵۷۲	استقامت	استقامت	۱۷	۴۰۱
متالف اشخاص	متالف اشخاص	۶	۵۹۱	شے	سے	۱۲	۴۱۸
گزشتہ باب صفحہ ۵۱	گزشتہ باب	۱۱	"	اب کے نیکی	اب کے نیکی	"	"
محنت	قیمت	۲۵	۵۹۴	نہ قابل	نہ قابل	۳	۴۱۹
تعداد ازدواج	تعداد ازدواج	۱۹	۶۱۴	نہ قابل	نہ قابل	۲	"
موجود	موجودہ	۱۹	۶۱۹	پیدا ہوں	حالات	۱۶	۴۲۱
ممکن ہے	ممکن ہے کہ	۱۱	۶۳۱	میں ہے	بددیانتی	۱۷	"
زیادہ برا ہے	زیادہ ہے	۱۳	۶۳۲	علم خیر	علم خیر	۱۴	۴۲۹
حالات میں	حالات میں	۳	۶۴۱	دائرہ جس قدر	دائرہ جس قدر	۱۵	۴۵۲
نقصان نہیں	نقصان ہوتا ہے	۱۲	۶۴۲	تیسین	تیسین	۱۵	۴۷۳
ہوتا ہے	ہوتا ہے			حقوق	حقوۃ	۲	۴۷۴
چاہیے	چاہے	۱۲	۶۴۳	ہو	ہوا	۹	۴۹۶
پیدا سازی	پیدا ساز	۲۲	"	اقتصادی زندگی	+	۵۱۲	(تحت عنوان)
اسلئے	اسلئے	۲۳	۶۴۵	کی اخلاقیات	یاب		
زندگی	زندگی	۱۱	۶۴۷	پر	یر	۱۵	۵۲۰